محمد الحدّاد

الإسلام
نزواتُ العنفِ وَ واستراتيجيّاتُ الإصلاح





الإسلام

نزوات العنف

واستراتيجيات الإصلاح

□ صدر للمؤلف عن دار الطليعة:

- **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**

- **محمد عبده: قراءة جديدة**

- **مواقف من أجل التنوير**

□ مؤلفات أخرى للمؤلِّف:

- **الأفغاني: دراسة ووثائق** (بيروت، دار النبوغ)

- **في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده** (تونس، دار المعرفة)

د. محمّد الحـدّاد

الإسلام
نزواتُ العنفِ
واستراتيجيّاتُ الإصلاح

رابطة العقلانيين العرب

دارُ الطّـليعة للطّـباعة وَالنّشر
بـيروت

ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
أيار (مايو) ٢٠٠٦

مقدمة

إصلاح الثقافة العربية

في مطلع القرن الماضي، القرن العشرين، أطلقت الأديبة اللبنانية مي زيادة نبوءة غريبة، فكتبت:

«الغد للاشتراكية بلا ريب، ولكنها ستُغلب على أمرها بعد أن تنيل الاجتماع ما تستطيع أن تأتي به من التعديل. الغد للاشتراكية ولكنها لن تكون أوفى من الديمقراطية في تتميم وعودها. الغد للاشتراكية ولكن من بين الطبقات المتساوية بالمساواة الجديدة ستنهض فئة فتعلو وتطفو على الطبقات الأخرى (...) الغد للاشتراكية ولكن الفردية ستظل منتصبة قربها على الدوام. الغد للاشتراكية ولكن ما بعد الغد لنظام آخر...»[1].

من كان يصدق هذه النبوءة في مطلع القرن الماضي، عندما كان الفكر العلماني العربي يتجه صوب الاشتراكية، بل الفكر الديني أيضا يبدأ أولى محاولات التوافق مع الايديولوجية الجديدة؟ هل كان كلام مي زيادة مجرد صدفة؟ أم كان نبوءة انبثقت عن حس شاعري مرهف وإحساس بالعالم يفوق القدرة على تعقله؟

صدق توقعها على كل حال. هذا عصر التحول الذي أشارت إليه ويومنا هو الغد الذي تنبأت بنهايته. نعود مجدداً إلى الفردية والديمقراطية، أي القيم المعروفة بالليبرالية. بل حري القول: إن العصر الليبرالي يعود إلينا، فليس مؤكداً أننا نعيش العصور، ربما كنا نعيش هوامشها لا غير. كان القرن العشرون المنقضي قرن الاشتراكية، بدأ بثورة أكتوبر ١٩١٧ وانتهى بسقوط حائط برلين أواخر عام ١٩٨٩. لم تتحوّل الثقافة العربية خلاله ثقافة اشتراكية، بل أمضت القرن تجادل حول التوافق أو التعارض بين الاشتراكية والتراث القومي، وسقطت الاشتراكية قبل أن يُحسم الجدل.

---

(١) مي زيادة، **المساواة**، بيروت، مؤسسة نوفل، ص ١١٩.

ترعرع الحلم بثورة على النمط الروسي أو الصيني تختصر في سنوات مسار التحديث الصناعي والاجتماعي، لكن الحاصل لم يتجاوز الانقلابات العسكرية المتوالية. طال الانتظار للقائد الأب البطل، على نمط ستالين في معركة ستالينغراد أو غيفارا في أدغال جنوب أمريكا أو هوشي منه في حرب فيتنام، فتعاقبت الهزائم إلى سقوط بغداد يوم ٩ نيسان/ أفريل ٢٠٠٣. الرداء الأحمر يُنتزع اليوم عن ستالين ليصبح للأجيال الروسية القادمة بطلاً قومياً يذكرهم بستالينغراد؛ الساحة الحمراء في بكين أصبحت رمز الرأسمالية الصينية الضاربة؛ تشي غيفارا أضحى معبود المراهقات والمراهقين في الحركات المناهضة للعولمة في الغرب. أما الثقافة العربية، فبأي ذكرى ستحتفظ من عصرها الثوري "المجيد"؟

انتهى عصر الثورات الاشتراكية ولم يتحقق في المجتمعات العربية ما دعته مي زيادة بتعديل الاجتماع الإنساني، أي قيام فكرة ما بدور مرحلي إيجابي قبل مغادرة المسرح. ذلك أن كل فكرة كبرى في التاريخ لها بداية ولها نهاية، تحقق مكاسب وتترك العديد من السلبيات. ما ثمة من كمال في التاريخ، بل هو دورات متعاقبة يعدل بعضها بعضاً. انتهى عصر الثورات الاشتراكية ولم تغنم منه هذه المجتمعات لا صناعات ثقيلة ولا ثورات اجتماعية ولا ملاحم عسكرية. المكسب الوحيد الذي تقاسمته الثقافة العربية مع الثورية الاشتراكية في العالم هو تغييب الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولم تحتفظ من كل مؤلفات ماركس ولينين إلا بالفصول التي تصف الديمقراطية وحقوق الإنسان بالحقوق البرجوازية الصورية (ومنها حق التدين وممارسة الشعائر الدينية).

يلتفت البعض إلى الثقافة اليوم لعلها تنير بعض الطريق. يُطرح السؤال: ما مستقبل الثقافة العربية؟ ويضمر سؤال أكثر خطورةً: هل للثقافة العربية مستقبل؟ لكنهما في الواقع سؤال واحد. الثقافة العربية أمام مفترق طريق: إما أن تظل على هامش العصر، تطلب الكمال، تتعبد بالخصوصية، تنظر باتجاه السماء، تجادل القرن الجديد حول التوافق بين الليبرالية والتراث القومي كما أمضت القرن المنصرم تجادل حول التوافق بين الاشتراكية والإسلام، أو أن تدخل العصر وتفكر من داخل الحداثة، وتعيد صياغة نفسها صياغة حديثة.

لن نذهب إلى حدّ الاتفاق مع مي زيادة في أن الليبرالية أقرب إلى جوهر الإنسان. وجهة النظر التاريخية لا تؤمن بوجود جواهر أو ثوابت. الإنسان ليس بالفطرة ليبرالياً أو اشتراكياً، كما أنه ليس بالفطرة متديناً أو ملحداً، طيباً أو شريراً. بل الإنسان سيرورة وتاريخه تراكم على المدى الطويل. ولقد يصح منافسة نبوءة مي زيادة بنبوءة عكسية: ستسقط الليبرالية بنهاية القرن الجديد. لكنّ قرناً يتجاوز الأمد المنظور الذي يمكن أن

نمارس من خلاله عملية التفكير. ليس المطلوب استشراف مستقبل الثقافة العربية عندما يصبح سفر الإنسان إلى كوكب المريخ أمراً عادياً واستنساخ البشر رسماً إدارياً مثل الإنجاب والوفاة ويرتفع عدد سكان العالم ضعف عددهم الآن. السؤال المطروح هو التالي: ما مستقبل الثقافة العربية في المستقبل المنظور؟ المؤكّد أن العقود القادمة ستكون عالمياً عقوداً ليبرالية، فلا وجود الآن لمنظومة مهيأة لأن تقلب الأوضاع في المستقبل القريب. إذا كان للثقافة العربية من مستقبل، فلن يكون خارج الاتجاه الذي يعمّ العالم كله.

قد يقال: ألم يحتفظ العرب بهويتهم، فرفضوا الانحياز إلى أحد المعسكرين، فلم يكونوا اشتراكيين ولا ليبراليين بل كانوا عرباً مسلمين؟

والجواب أن عدم الانحياز، إذا افترضنا إمكانه، لا يتحقق إلا في عالم متعدد الأقطاب. عالم اليوم هو عالم القطب الأوحد، وإذا ما افترضنا نجاح أوروبا أو الصين أو اليابان في الاضطلاع بدور القطب المضاد، فإن المنافسة ستكون داخل النظام الليبرالي لا خارجه. ولا أراني مضطراً لأن استدل على استحالة أن يصبح العرب، منفردين أو متوحدين، القطب الثاني في العالم، طالما كان سؤالي محدداً بالأمد المنظور.

ثم إن العرب لم يكونوا خارج التقسيم العالمي إلا في التوهم والخطابة، فقد انقسمت السياسات العربية بين منحازة إلى هذا المعسكر ومنحازة إلى الآخر. ولما كانت الثقافة العربية مشروع دولة في الغالب، والمثقف خادم سلطة إلا ما ندر، والموضوع الثقافي محوره التراث إلا ما شذ، فقد أصبحت العروبة والإسلام موضوع تنازع بين أن يُجعلا في خدمة الثورة أو سبيلاً لمناهضتها. دُعي القرامطة من عمق التراث لتأصيل مبدأ الثورة لكن ذلك لم يلغ واقع أن الثورات العربية كانت انقلابات عسكرية. دُعي ابن تيمية ليقود الجهاد وبذلت نفائس الأموال فساهم ذلك في إسقاط الاتحاد السوفييتي وإحلال عالم القطب الأوحد الذي أصبح الآن محل إدانة وشكوى. انقسمت السياسات العربية في فترة الحرب الباردة كما انقسمت أوروبا بين معسكرين، لكن في اللحظة التي انفتح فيها العالم على إمكانيات التغيير، حطمت الشعوب الحرة في أوروبا حائط برلين لتسير نحو التوحد وترفع عنها كوابيس الحروب، بينما دفع التسلط والاستبداد بالرأي إلى اجتياح الكويت لتبدأ مأساة من التناحر والحروب لم تنته فصولها إلى اليوم، ولن تنتهي قريباً.

كان الوزير خير الدين باشا، الذي قاد إحدى المحاولات التحديثية الكبرى في القرن التاسع عشر، قد صاغ أوّل مانفست ليبرالي عربي. فأصابه ما يصيب أصحاب الوعي المتقدم: أتهم بما كان يحذر منه، أتهم بأن إصلاحاته مهدت الطريق

للاستعمار، بدل أن يتهم المحافظون بأن مناوأتهم لإصلاحاته قطعت كل أمل في الاستقلال. الواقع أن ما لم يغفر لخير الدين هو أنه قدم تشخيصاً ليبرالياً للأزمة، في مقدمة كتابه المشهور **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**[1]. أجل، تبدو حلوله ساذجة بالنظر إلى الواقع المعقد للعصر، لكن هل كانت أكثر سذاجة من التشخيص الذي قدمه شكيب أرسلان بعد أكثر من ستين سنة، في كتابه **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟**[2]

لقد دأب الدارسون على التمييز بين هذين الاتجاهين: التحديث والإصلاح. يجعلون اللفظ الأول مرتبطاً بمجال المدنية، ويعرّفون التحديث بأنه الجهد الذي بدأ في العصر الحديث لإقحام مكتسبات الحضارة الجديدة في الواقع اليومي للعرب والمسلمين. ويجعلون اللفظ الثاني مرتبطاً بالمجال الديني. ويعرّفون الإصلاح بأنه الجهد المتواصل الذي قامت به الحضارة العربية والإسلامية للتقريب بين معاييرها وقيمها الدينية من جهة وواقعها المعيش من جهة أخرى. ويطلقون كلمة نهضة لتشمل التيارين التحديثي والإصلاحي اللذين تنازعا محاولة تغيير الأوضاع المتردية.

فإذا قبلنا بهذا التمييز بدا مسار التغيير في المجتمعات العربية حلقات متراجعة. كانت البداية بالإصلاح الديني لإثبات العروبة ضد التتريك (الوهابية). ثم جاء جيل اطلع على المنجزات الأوروبية وبدأ يدعو إلى الاقتباس منها على أساس مدني بحت، مستثنياً القضايا المتصلة بالدين والأخلاق (خير الدين، الطهطاوي...). ثم تبعه جيل ثالث أعاد توظيف الدين بعد أن تحول التحديث المدني إلى إدارات الحماية والاستعمار (الأفغاني، عبده...). وأعقبه جيل قادة الدول الوطنية ما بعد الاستعمارية، المدنية والعسكرية، الذي عاد مجدداً إلى الإصلاح المدني وأطلق عليه اسم التنمية (بورقيبة...) أو الاشتراكية (عبد الناصر...). لكن تعثر هذه التنمية أعاد الكرة إلى خطابات تطرح الإصلاح بلغة دينية وقد تتدعم اليوم بحكم أن الرأي العام العربي يميل إلى مقارنة الحضور الأمريكي المكثف في المنطقة العربية بفترة الاحتلال البريطاني أو الفرنسي. فعلى هذا يمكن أن يتواصل الدور قرناً آخر من دون أن ينجح أحد المشروعين، التحديث أو الإصلاح، في تحقيق مكاسب حاسمة تمنحه شرعية ثابتة، وفي إرساء ثقافة عربية لا تكون اجتراراً للماضي ولا نقلاً سطحياً عن الغرب.

---

(١) صدر في تونس سنة ١٨٦٧ ويتضمن مقدمة مشهورة حول الإصلاحات المقترحة في المجتمعات العثمانية ونقلت المقدمة إلى الفرنسية سنة ١٨٦٨ وإلى التركية سنة ١٨٧٨.

(٢) الطبعة الأولى: القاهرة، ١٩٣٠.

على أن الشعور باستواء الأمرين، عندما تضاف إليه نزعة الكسل المتوارثة في الثقافة النمطية السائدة، يدفع الكثيرين اليوم إلى نوع من المراهنة الباسكالية: إذا كان التغيير بواسطة الإصلاح مشكوك النجاح والتغيير بواسطة التحديث مشكوك النجاح أيضاً، أفلا يكون الأفضل تحمّل الفشل مع المحافظة على الهوية بدل الجمع بين الهزيمة وفقدان الهوية؟

إن إصلاح الثقافة العربية مرهون اليوم بتجاوز هذه الثنائية المتعسفة والحلقة المفرغة: تحديث مدني يتغافل عن قضية الدين، وإصلاح ديني يتجاهل عمق الثورة الليبرالية. على أن التجاوز لا يتم بالتوفيق بين المشروعين بل يتحقق بإعادة طرح القضايا الأساسية من الأصل. إصلاح الثقافة العربية رهنٌ بتحقق ثورات معرفية ثلاث: العقلية التاريخية ـ التفكير الاستراتيجي ـ النسبية الدينية.

١ ـ واقعية التاريخ بديلاً عن أسطورة الطوفان

ليس أغرب في تاريخ البشرية، ومنها البشرية المسلمة، من الفترة الفاصلة بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر. ثورة بشرية يجعلها المؤرخ هشام جعيط[1] الثورة الثانية بعد النيوليتية (العصر الحجري الأخير). المفارقة أن هذه الثورة كانت في صالحنا باعتبار انتمائنا إلى البشرية، ولم تكن لصالحنا باعتبارنا دولاً وأقواماً. لنتأمل الوضع العام: في نهاية القرن الخامس عشر كانت الدول الثلاثة الأقوى في العالم القديم هي دولة المينغ في الصين ودولة المغول المسلمين في الهند والدولة العثمانية في الأناضول وشرق المتوسط. في القرن السادس عشر كان الجيش العثماني الأقوى بين جيوش العالم وتقدم نحو أوروبا حتى بلغ أسوار فيينا. في القرن السابع عشرة تعادلت موازين القوى بين أوروبا وحضارات الشرق مع تفوق أوروبي في المجال البحري. وفي القرن الثامن عشر أصبح العالم كله يعيش تحت الضغط الأوروبي، ثم في القرن التاسع عشر تحت وصايته.

مع ذلك، نرى أن هذا التحول الرئيسي الذي حصل في التاريخ، والذي نعيش آثاره إلى اليوم، قد بدا ثانوياً في نظر الثقافة العربية السائدة آنذاك، التي فضلت أن تقف بنظرها على ما حدث في القرن السابع الميلادي (الأول من الهجرة)، أي سقوط الإمبراطورية الفارسية وضمور الإمبراطورية البيزنطية بقيام الدولة الإسلامية. ليس

---

(١) جعيط (هشام)، **أزمة الثقافة العربية**. بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

المقصود نفي أهمية هذا الحدث الثاني، فكل الأحداث متساوية في نظر التاريخ. لكن محل التعجب هو:

أولاً، إن شدة الاهتمام بهذه الفترة السابقة لا يوازيه إلا شدة الإصرار على إخراجها من دائرة المساءلة التاريخية، باعتبارها فترة ذات رمزية دينية. لنتصور ما سيكون عليه اليوم مصير مؤرخ يُطبِّق التقنيات التاريخية الحديثة ليكتب أطروحة عن عمر بن الخطاب وعهد حكمه. هذه الفترة التاريخية بقيت خاضعة لأدب السير من دون مناهج التاريخ. المفارقة أن ما قبل الإسلام لا يُعتبر جديراً بالبحث لأنه جاهلية، وعهد النبوة والخلافة الراشدة لا يخضع للمساءلة لأنه تاريخ مقدس، وما بعد ذلك يُعتبر روايات وقصصاً لا قيمة لها ولا تمثل إلا انحرافاً عن الرسالة. ماذا يبقى حينئذ للتاريخ؟

ثانياً، إن هذه الفترة الممنوعة عن التاريخ تُستعمل حجاباً يحول دون الاهتمام بالفترة الفاصلة بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر. فالتاريخ الإسلامي، في وعي أصحابه، يقفز فجأة من النبوة المحمدية وخلافة الراشدين إلى الاستعمار في القرن التاسع عشر، مع معرفة سطحية بالقرون ٨ ـ ١٢ الميلادية مستمدة من كلاسيكيات الأدب العربي (وهي نصوص لم تُكتب طبعاً للتاريخ) وقراءة إسقاطية لعهد الحروب الصليبية التي يُنظر إليها على أنها الصورة الأصلية للاستعمار الحالي. يتبين حينئذ لماذا يكون التاريخ في الوعي السائد مسلسل حروب وعنف وشعر هجاء ورثاء وخطابة على المنابر.

ثالثاً، تلتقي مختلف الخطابات الأيديولوجية العربية على أن مشكلة العرب والمسلمين الأولى هي الغرب. لكن الغرب مفهوم لا وجود له في القرن السابع، وليس أفضل من القرن السادس عشر لفهم طبيعة تكونه. لماذا الإصرار على قياس روسيا ـ المعسكر الاشتراكي بالإمبراطورية الفارسية وأوروبا ـ أمريكا الشمالية بالإمبراطورية البيزنطية، مع أن تاريخ روسيا من بطرس الكبير إلى غورباتشوف والغرب من شارلكان إلى بوش الابن هو أكثر وضوحاً وأقرب إلى فهمنا من الإمبراطوريتين البعيدتين الفارسية والبيزنطية؟ ولماذا القياس والأصل موجود وواضح وأكثر فائدة لفهم الحاضر؟

يوجد سبب هيكلي يفسر هذه الإعاقة الذهنية العميقة للتاريخية يتمثل في أن الثقافة السائدة، سواء أكانت الأحداث معروفة لديها أم مجهولة، تقرأ التاريخ بقوالب قَبْلية ومن منطلق نماذج جاهزة، ولا أتحدث عن التاريخ بمعنى وجود مصنفات في المكتبات الجامعية بل أقصد التاريخية بمعنى تحقق الوعي التاريخي في الثقافة السائدة. إذا طبَّقنا الحفريات التأويلية[1] على مختلف الخطابات الأيديولوجية المستندة ظاهرياً إلى التاريخ،

---

(١) تراجع مقدمة كتابنا: **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.

السلفية منها والعلمانية، نجد أنها تتأول الماضي - الحاضر من خلال نموذج ذهني ندعوه "نموذج الطوفان".

الطوفان هو أقدم أنماط الأسطورة والأنموذج الأكثر عمقاً ليحتل مكان التاريخ في العقلية اللاتاريخية. من طوفان بلاد الرافدين إلى طوفان نوح في الأديان التوحيدية إلى فكرة tabula rasa (الصفحة البيضاء) عند ديكارت والبناء الجديد للمجتمع مع بول بوت، واصل الإنسان الحلم الدفين بأن يصوغ العالم من جديد على مبادئ الطهارة الأولى وصورة الفردوس المفقود، وأن يعيد إلى التاريخ بكارته بعد أن لوثه الاغتصاب الإنساني للنقاء. عندما سقط حائط برلين رأى جزء من البشرية في هذا الحدث رمزاً لنهاية الحروب والتخلص من رعب الأسلحة النووية، أي عودة إلى الفردوس المفقود بالتصور الليبرالي، عالم الرخاء والأمن. نسي العالم الليبرالي أنه موّل ودعّم على مدى سنوات مجموعات المجاهدين في أفغانستان التي ورطت الاتحاد السوفييتي في مواجهة عجَّلت بانهياره. ظنّ أن تلك المجموعات ستنحل من تلقاء نفسها وتختفي وأغفل أن الطوفان يتخذ ألواناً عدة حسب الثقافات، وأن لكل فردوسه المفقود. أنموذج الطوفان راسخ في عمق عقلية الجهاد، تغذيه قرون من الذاكرة تكرر أن سقوط الإمبراطوريتين بظهور الإسلام كان طهارة العالم من الشرك. سقوط حائط برلين كان في أعين العالم انتصاراً لليبرالية، وفي أعين تلك المجموعات فرصة للعودة إلى عهد طهارة من نوع آخر وفردوس مفقود غير الفردوس الليبرالي. بدا للبعض وكأن الاتحاد السوفييتي سقط سقوط الإمبراطورية الفارسية في معركة القادسية، وبقي أن تسقط إمبراطورية الشر الثانية: الولايات المتحدة الأمريكية. تفجيرات نيويورك يوم ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ كانت استعادة لغزوة مؤتة، ولم ينته الأمل عند تلك المجموعات بسقوط الإمبراطورية الثانية (وقد يقولون: ألم يفصل بين مؤتة وسقوط القسطنطينية أكثر من ثمانية قرون؟).

أنموذج الطوفان يقوم على ثلاثية درامية عناصرها: النذارة - الكارثة - التطهير. النذارة علم بالأحداث قبل أن تقع، الكارثة حدث استثنائي يتعالى عن المسار العادي للأحداث، التطهير وعد حق وموضوع إيمان. في ظل هذه الدراما الأسطورية، لا يتعدى التاريخ أن يكون سجل أحداث معروفة النهاية قبل أن تبدأ، كما حدد مصير الكون قبل أن يخلق، وكتب جزاء الإنسان قبل أن يولد.

ليس أنموذج الطوفان مرتبطاً بالفكر الديني وحده. لقد ترسخ هذا الأنموذج في الجينات المعرفية للإنسان منذ ٤٥٠٠ سنة من الآن (أقدم الألواح التي وجدت حول الطوفان تعود إلى سنة ٢٥٠٠ ق. م)، ومن البديهي أن أنموذجاً بهذا العمق الزمني لا يمكن أن ينمحي في مدة قرنٍ ونصف القرن التي تفصلنا عن قيام العلوم الإنسانية

الحديثة. إنما تحول من الشكل الأسطوري إلى اللغة الدينية ثم من الأديان إلى الأيديولوجيات العلمانية. الأيديولوجيات العلمانية للقرن التاسع عشر، ومنها الماركسية والقومية، كانت الاستمرار المعلمن لأسطورة الطوفان، وقد أصبح الطوفان في الميثولوجيا الحديثة يدعى: الثورة. وفي هذا الشكل المعلمن للأسطورة، نشأت في الفكر العربي الحديث أيديولوجية الثورة العربية الاشتراكية، وهي تأخذ باختصار الشكل السردي التالي: وصل العرب والمسلمون إلى قمة الازدهار والقوة ثم تدرجوا في الانحطاط وانغلقوا على أنفسهم وقتا طويلاً. بدأت أوروبا في تلك الأثناء تحقق نهضتها في غفلة منهم، إلى أن حلت مراكب نابليون بونابرت على السواحل المصرية فأدركوا عمق الهوة وبدأوا نهضتهم للّحاق بركب الحضارة واستعادة دور القيادة العالمية.

استعادة دور القيادة العالمية يفترض أن يسقط الغرب، أن يرتفع سحر خمسة قرون من الإبداع العلمي والتكنولوجي، أن تنهار آثار الثورة الصناعية كما انهار عجل السامري برجوع موسى من الجبل، أن تنهزم الأسلحة النووية والتقنيات الحربية الحديثة أمام الجهاد المقدس، أن يفشل التخطيط المعقلن أمام المبادرات الإيمانية، أن ينهزم العقل أمام البطولة. لم تفكر الثقافة النمطية السائدة في النهضة إلا مستبطنة أمل انهيار الغرب وانهيار الحضارة الحديثة، بدل أن تفكر في النهضة في ظل المتغيرات العالمية التي فرضتها الحضارة الحديثة. لكن الغرب والحضارة الحديثة لن ينهارا في الأمد المنظور الذي حددنا.

ثم إن ذلك الشكل السردي الذي رسخ وعياً بالتاريخ لا يستند إلى حقائق التاريخ. عندما بدأت أوروبا نهضتها، لم يكن العالم العربي الإسلامي في سبات. نظرية العهدين، عهد الازدهار طيلة القرون السبعة الأولى، وعهد الانحطاط طيلة القرون السبعة التالية، وابن خلدون (ت ٨٠٨ / ١٤٠٦) فاصلاً بينهما، هي صورة محرَّفة للتاريخ العربي الإسلامي، وضعتها أيديولوجية الثورة العربية الاشتراكية لتحمّل الأتراك مسؤولية هذا الانحطاط المزعوم؛ وضعتها أيضاً لتكريس فكرة العودة العربية إلى قيادة التاريخ، متأثرة بفلسفة في التاريخ تقوم على الأدوار، هي جمع غير موفق بين ابن خلدون وأرنولد توينبي. والمنافسة بين أوروبا والعالم الإسلامي لم تنته مع نهاية الحملة الصليبية، بل تواصلت مغرباً مع الاسترداد المسيحي للأندلس والمواجهات البرية والبحرية مع دول المغرب، وتواصلت مشرقاً مع العثمانيين الذين تقدموا في أوروبا حتى أسوار فيينا.

ليست القضية إذن قضية انحطاط، بل نموذج حضاري تكرر إلى أن بلغ حدوده القصوى، واختيارات استراتيجية لم تتبين نتائجها إلا على الأمد البعيد. عندما بدأت النهضة الأوروبية لم يكن المسلمون في سبات بل كانوا يستعدون لعهد جديد من القوة،

إلا أن مكونات قوتهم كانت مختلفة عن تلك التي اختارها الأوروبيون لنهضتهم. أعاد المسلمون تفعيل النموذج القديم للدولة، دولة الخلافة، أما أوروبا فقد اختارت إبداع نموذج جديد، دولة المواطنة القائمة على أشكال التعايش السلمي. عاد العثمانيون إلى تجربة الدولة البويهية كما دونها الماوردي، موظف هذه الدولة، فأصبح كتاب **الأحكام السلطانية** المرجع الذي لا يناقش للأحكام الدينية، وأصبحت إرادة السلطان شرع الله. أما أوروبا فقد شهدت منذ سنة ١٢١٥ قيام أول وثيقة دستورية تتمثل في "الميثاق" الذي فرضه النبلاء الإنجليز على ملكهم **Magna Carta Libertatum**(١).

لقد بدأت تبرز مع القرن السادس عشر توجهات مختلفة بين العالم الأوروبي المسيحي والعالم الإسلامي. لا علاقة لذلك بصراع الحضارات بين الشرق والغرب، أو صراع الأديان بين الإسلام والمسيحية، أو صراع الأعراق بين السامية والآرية، ونحو ذلك. إذ إن العالمين كانا يمثلان نموذجاً واحداً قبل تلك الفترة، نموذجاً مشتركاً نشأ وترعرع على ضفاف المتوسط. وإذا حاولنا أن ننظر إلى مسار الأحداث من منظور مراقب يعيش في القرن السادس عشر، فلن نجد سبباً كان يدعو إلى التنبؤ بأن نموذج التطور الأوروبي سينتهي بالتغلب على نموذج التوسع الإسلامي ويهيمن عليه.

هل كان المسلمون في سبات يمنعهم من التعرف على ما كان يحدث على مقربة منهم؟ إذا كان المقصود عامة المسلمين فالجواب بالإيجاب، لكن جهل هؤلاء بما

---

(١) تمكن النبلاء الإنجليز سنة ١٢١٥ من أن ينتزعوا من ملكهم وثيقة يتعهد فيها باحترام مجموعة من الحقوق: حرية التدين، إلغاء العقوبات المشطة، تنظيم طرق المحاكمة وفرض العقوبات، إلغاء السخرة، منع الجند من الاستيلاء على أملاك النبلاء وأراضيهم، حرية التجارة، حرية التنقل داخل المملكة وخارجها، المساواة بين رجال الدين وغيرهم في التمتع بهذه الحقوق.

وتعتبر هذه الوثيقة من أقدم وثائق حقوق الإنسان وقد تطور مضمونها في فترة الثورة الإنجليزية فظهر سنة ١٦٨٩ الإعلان الإنجليزي لحقوق الإنسان وتلته وثيقة الاستقلال الأمريكي سنة ١٧٧٦ ثم الدستور الأمريكي سنة ١٧٨٧ وأخيراً الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الذي أقره الثوار سنة ١٧٨٩.

ويذكر على سبيل المقارنة أن العالم العربي ـ الإسلامي لم يشهد تدوين وثائق من هذا الصنف إلا في القرن التاسع عشر كان أولها خط شريف كلخانة الذي أصدره السلطان العثماني عبد المجيد سنة ١٨٣٩، ثم خط همايون وأصدره نفس السلطان سنة ١٨٥٦، ثم قانون عهد الأمان بتونس الصادر سنة ١٨٥٧، ثم الإعلان عن الدستور التونسي سنة ١٨٦١ وهو أول دستور عربي وأُبطل العمل به بعد فترة وجيزة من إعلانه، ثم القانون الأساسي في تركيا سنة ١٨٧٦ الذي أُبطل به العمل أيضاً، ثم الدستور التركي الذي سمح به السلطان عبد الحميد سنة ١٩٠٨ ثم ألغاه... الخ.

وأول وثيقة حديثة نقلت إلى العربية هي الميثاق الفرنسي لسنة ١٨٣٠ وقد عربه الطهطاوي في **تخليص الإبريز** وسماه الشرطة، من الكلمة الفرنسية charte.

يحدث في أوروبا لم يكن أكبر من جهلهم بما يحدث في قصور الخلافة الإسلامية. أما النخبة المؤثرة سياسياً وثقافياً فلم تكن مقطوعة تماماً عن التطورات العالمية. انتشر منذ القديم حديث منسوب إلى النبي يقول: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس»، وذكر أن فيهم خصالاً أجملها «أنهم أمنع الناس من ظلم الملوك». وقد علق القاضي عياض، الذي عاش في غرناطة ثم مراكش في القرن الثاني عشر قائلاً: «ظهر مصداق الحديث بكثرتهم في الخارج واتساع دين النصرانية اتساعاً لم تتسعه أمة»[1]. ولم يحتفظ عياض من الحديث الذي علّق عليه سوى بفكرة الإعجاز النبوي بالإخبار عن الغيبيات وقرب نهاية الزمان بظهور أشراط الساعة. وعندما نجح الاسترداد المسيحي للأندلس بدأ الكثيرون يرون في هذا التغير العالمي علامة من علامات نهاية الزمان، إلا أن آلاف الموريسك الذين رُحّلوا من الأندلس إلى شمال أفريقيا كانوا يقدمون وصفاً أكثر واقعية للأحداث. ولنذكر مثالاً الشخص المعروف بأفوقاي[2] الذي تظاهر بالمسيحية وتعلم صناعة البارود ثم نقل أسرارها إلى المسلمين في كتاب عنوانه **العز والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع**، وأخبرهم في كتاب آخر عن الجديد الحاصل في العالم مثل اكتشاف أمريكا وظهور الطباعة وقيام البروتستانتية ومنازعتها البابا، وقد عرض خدماته على سلطان المغرب وواليي تونس ومصر، وارتبط بصداقة بفقهاء المالكية في عصره ومنهم خاصة الأجهوري[3]. إلا أننا لا نجد في مؤلفات الأجهوري ما يشير إلى الاهتمام بفهم المتغيرات العالمية. ولئن حاول أفوقاي أن يشرح للمسلمين أهمية المدفعية المحمولة على السفن في مستقبل المواجهات الحربية، فإن مؤلفات الأجهوري

---

(١) القاضي عياض بن موسى، **إكمال المعلم في شرح مسلم؛ كتاب الفتن وأشراط الساعة.**

(٢) هو أحمد بن القاسم الحجري الأندلسي، توفي بعد ١٦٣٨. أحد الموريسك الذين فروا من إسبانيا بعد أن تظاهروا طويلاً باعتناق المسيحية، حلّ بتونس ثم أقام في مراكش ترجماناً للسلطان زيدان السعدي وكان يكتب مراسلاته بالإسبانية، ثم عاد إلى تونس ومنها إلى مصر وانقطعت أخباره بعد ذلك. كتابه **العز والمنافع**... مخطوط، وهو تعريب لرسالة كتبها موريسكي آخر يدعى إبراهيم بن أحمد غانم الأندلسي لمراد داي تونس، نقله أفوقاي عن الإسبانية بطلب من السلطان زيدان السعدي. والكتاب الثاني عنوانه **ناصر الدين على القوم الكافرين** (الدار البيضاء، ١٩٨٧). ويصف ما تعرض له مسلمو الأندلس من عذاب وتنكيل بعد الاسترداد المسيحي، كما يصف سفارات كاتبه بتكليف من سلطان المغرب، وهو يحتوي على معلومات طريفة عن أوروبا الجديدة ويؤكد أن الساسة كانوا يتابعون ما يحدث ولم يكونوا غفلاً عن التطورات، عكس الفقهاء الذين ظلوا يعيشون منغلقين في عوالم نصية صلبة.

(٣) الأجهوري، علي بن محمد (ت ١٠٦٦/ ١٦٥٦). فقيه ومحدث مصري ترك كتباً عديدة في الفقه والتوحيد والسيرة والحديث... الخ. أشهر أعماله **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل.**

لا تتضمن إلا عنواناً واحداً يثير الفضول هو التالي: «ما يجوز طرحه من السفينة عند خوف الغرق». لقد كان الفقهاء آنذاك مشغولين بموضوع آخر رأوه أكثر أهمية فامتدّ النقاش حوله قرنين، وهو حكم التدخين وشرب القهوة[1].

٢ ـ الإستراتيجية والوعي بالهزيمة

لنتابع الآن الأحداث من الضفة الأخرى، الضفة الأوروبية. تواصلت النهضة الأوروبية من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر، ولم تكن أوروبا آنذاك قوة سياسية كبرى أو موحدة، كما أنها عاشت في تلك الأثناء حروباً داخلية فظيعة منها الحروب الدينية المعروفة بين الكاثوليك والبروتستانت. لكن ذلك لم يمنع دانتي (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) من أن ينشأ في إيطاليا المقسمة، ولم يمنع إيراسموس (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦) من أن يجوب أوروبا لينشر المذهب الإنسوي، ولم يمنع لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) من أن يبدأ الإصلاح الديني في ألمانيا التي كانت أضعف إمبراطوريات أوروبا آنذاك، ولا رابليه (١٤٩٤ ـ ١٥٥٣) من أن يتطاول على الفكر الديني السائد في فرنسا البنت البكر للكنيسة. كذلك لم تمنع تلك الظروف شكسبير (١٥٦٤ ـ ١٦١٦) من أن يكتب رائعته **روميو وجولييت** في ذروة الحروب الدينية، ولا سرفنتس (١٥٤٧ ـ ١٦١٦) من أن يخلّد نقده الساخر للأنظمة الاجتماعية القديمة في المجتمع الإسباني الأشد محافظة بين المجتمعات الأوروبية.

الثقافة صنعت الرأي العام، والحرية مكّنت الرأي العام من أن يفرض نماذج جديدة في الحكم والاقتصاد والمجتمع والدين ابتدعها المثقفون ولم يستمدها السياسيون من تجارب الماضي.

سيكون من المغالاة إعادة كل عناصر القوة الأوروبية إلى الثقافة، لكنها عنصر من العناصر الرئيسية في هذه القوة. تحوّلت الثقافة في النهضة الأوروبية من مجال المطلق والمعيار إلى مجال الاستشراف والإستراتيجية. بل تحولت الإستراتيجية في العالم الحديث إلى ثقافة. عرف البشر الإستراتيجية منذ العصور القديمة في المجال العسكري

---

(١) يشير أفوقاي في كتاب **ناصر الدين** إلى شدة اهتمام فقهاء العصر بهذه القضية وإلى المجادلات الصاخبة بين محلّل ومحرّم، فقد أفتى شيخ المالكية سالم السنهوري (ت ١٦٠٦) بتحريم الدخان، وردّ عليه فقيه يدعى محمد بن محمد بومحلى برسالة عنوانها «أصليت الخريت في قطع بلعوم العفريت النفريت». وساهم فقهاء كثيرون في هذا الجدل الذي استغرق كل القرن السابع عشر، ومنهم الأجهوري السابق الذكر وقد كتب **رسالة في إباحة الدخان**.

وكان دورها أن تستعمل عوامل أخرى للقوة غير الرجال والعتاد وأن لا تنظر إلى المعركة فحسب بل تخطط للحرب في كل فصولها. أوروبا حوّلت الإستراتيجية من المجال الحربي إلى المجال الحضاري. ولكن لماذا حصل هذا التحول في أوروبا بالذات؟

يمكن أن نعدّ ذلك وجهاً من وجوه الإبداع، لكن السبب الأكثر عمقاً هو أن أوروبا في عصر نهضتها كانت الأكثر قدرة على فهم معنى الضعف. أوروبا كانت محاصرة بالإسلام، عسكرياً وتجارياً. الكنيسة والمحافظون كانوا يدعون إلى استعادة الحملات الصليبية للتخلص من هذا الخناق القاتل. شارلكان قاد تجربة الدولة المسيحية على النمط الإمبراطوري. وقائع عديدة من الاسترداد المسيحي للأندلس إلى معركة ليبنت كانت تغري باستعادة قيم العصر الوسيط، لكن النهضة الأوربية لم يصنعها هؤلاء. صنعها التجار والرحالة ومهندسو السفن وعلماء الأرصاد عندما فتحوا أمام أوروبا أبواب العالم من دون المرور بالموانئ الإسلامية.

إن وعي أوروبا بحرج موقفها هو الذي دفع مبدعيها إلى الحلول الاستراتيجية وصدّهم عن الاكتفاء بالوصفات السريعة والحلول الجاهزة. أوروبا الحديثة كانت رفعاً للتحدي الإسلامي العثماني ولم تكن مؤامرة ضد الإسلام، كانت إبداعاً ولم تكن مواصلة للحملات الصليبية. كانت استراتيجية جديدة وجهداً مجدداً أنتج مكاسب شملت شيئاً فشيئاً مجموع البشر. لقد شهد التاريخ البشري نقلات نوعية من هذا القبيل، مثل التحول من الرعي إلى الزراعة، أو من الأديان الطوطمية إلى الأديان التوحيدية، أو من نظام القبيلة إلى نظام الإمبراطورية. أما تفسيره بالمؤامرة فهو تهرُّب من بذل نفس القدر من الجهد والتضحية. إن اصطدام العرب بأوروبا في القرن التاسع عشر ولّد شعور التسليم ونشر نظريات نهاية الزمان، فجاءت الحركات الإصلاحية تحاول أن تعيد روح المبادرة والتحدي. لكن الملاحم الثورية أعادت مجدداً تغييب الفرد وراهنت على الأب البطل ليتصدى للمؤامرة؛ أعادت تغييب العوامل الداخلية للانحطاط بل تشبثت بها أحياناً باسم الخصوصية لمواجهة الغرب. تحميل الأتراك مسؤولية الانحطاط وجه آخر من مغالطة الذات، فقد منع الثقافة السائدة من مراجعة هيكلية لآليات تفكيرها، ومنعها من فهم الظروف الحقيقية لتشكُّل العالم الحديث، وأعادها إلى حضارة العهد الوسيط تطلب منها نماذج الدولة والاقتصاد والدين. أعادت هذه الثقافة الخطأ ذاته الذي اقترفته الإمبراطورية العثمانية، أي الرجوع إلى الماوردي ونموذج الدولة البويهية.

لا تكتمل الصورة إلا بأن نذكّر ونشدد على أن الحضارة الجديدة لم تكن متحفاً

مفتوحاً للعموم، بل كانت إنجازات أقوام تدفعهم إرادة السيطرة والتوسع. لقد جعل خير الدين القضية الأساسية في الاقتباس ورأى الحل في أن يرضى الضمير الجمعي بأن يأخذ من أوروبا عناصر القوة لتكون عناصر تحميه من أوروبا نفسها. المشكل أن هذا الحل كان ممكناً في بداية عصر القوة الأوروبية، لكنه أصبح أكثر عسراً عندما تقدمت هذه القوة أشواطاً كبرى. ومع ذلك فقد بدأ اليابانيون والصينيون نهضتهم بعد العرب وحققوا نجاحاً واضحاً. هنا يبرز الفارق بين التفكير الفقهي والتفكير الاستراتيجي. الفقيه يقول: لنغلق الباب على كل اقتباس درءاً للحرام من أن يختلط بالحلال. وينسى ما أورده خير الدين: «إن التمدن الأورباوي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره»[1]. الاستراتيجي يقول: لا يمكن أن نواجه القوة بالضعف بل يجب أن نعمل على تغيير الأمور على مدى معقول. الثقافة الإسلامية السائدة لا تقبل التفكير الاستراتيجي لأنها قائمة على تراث فقهي عريق يقسم الأشياء تقسيماً معيارياً مطلقاً. وليست النتيجة أن يتواصل عالم الفقيه بل واقع الحال أن يعمّ السيل الجارف من دون استراتيجية لتطويعه ومن دون ثقافة لتعديل النظرة إليه. نركب السيارة الغربية أو نفتح التلفزيون لنحضر درس الفقيه وهو يلعن الغرب، ثم لا نشعر بالتناقض.

٣ ـ التعددية الدينية

بعد بضع سنوات من رحلة الطهطاوي المشهورة، حل بباريس مسافر آخر هو محمد بن إدريس (ت ١٨٧٨)، الذي سجل بدوره وقائع رحلته في كتاب عنوانه: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**[2]. وصف جمال المدينة وحضارتها ثم قال: «لو أطلقنا عنان القلم في تفاصيل جمال هذه المدينة وما احتوت عليه من الزينة لم يقف عند حد، ولأفضينا إلى الطول الممل والإكثار في مدح العاجل المضل. وما ثم إلا زخارف الحياة الدنيا وبهرجتها وسرابها الزائل وترهاتها. ولكن في الاطلاع على هذه الأمور ومعرفتها معرفة قدر نعمة الله على المؤمنين بتخليصهم من فتن الافتتان بزينتها والاعتزاز بعرضها الفاني الموجب للإعراض عن الله تعالى. مع تحقق مصير هؤلاء إلى غضب الله تعالى وعذابه المقيم».

---

(١) **مقدمة أقوم المسالك**، تحقيق منصف الشنوفي، تونس، ١٩٩٨، ص ١٦٦.

(٢) قام محمد بن إدريس بالرحلة سنة ١٨٥٩، أرسله السلطان محمد الرابع إلى إمبراطور فرنسا نابليون الثالث. يراجع: العمراوي (محمد بن إدريس)، **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، الرباط، ١٩٨٩ (ط ١ حجرية: ١٩٠٩).

هذه واقعة من وقائع كثيرة تطرح مشكلة خطيرة هي الربط بين الدين والتفوق. يجدر أن نحدّد أولا معنى كلمة الدين ونميّز بين مستويات ثلاثة: الدين من جهة كونه معطى إيمانياً ذاتياً، والدين من جهة كونه معطى اجتماعياً ثقافياً، والدين من جهة كونه مخزوناً نفسياً للتحريض والمقاومة.

من الواضح أن موقف هذا الكاتب يقوم على الخلط بين التفوق الإيماني والتفوق الاجتماعي الثقافي. قلة التمييز في الوعي الإسلامي بين الدين وشؤون الدولة والمجتمع يجعل المسلم يعيش على وهم التفوق الشامل من منطلق الإيمان بأن الإسلام أفضل الأديان. وقد رأينا أن وهم التفوق هو عائق من عوائق قيام ثقافة استراتيجية وسبب لاستمرار ثقافة فقهية لا تبدع بل تكتفي بمحاكمة ما يُبدع. موقف هذا الكاتب يواصل تفكير القاضي عياض في البحث عن الخوارق والأجهوري عندما جمع أحكام «غرق السفينة»، فالكون لا يعدو أن يكون حاوية آيات ورسائل تفك شيفراتها بالإيمان، ولا جديد تحت الشمس يطلب المراجعة التاريخية النقدية.

أما روّاد النهضة فقد علمتهم الرحلات شيئاً آخر. تفطنوا إلى ضرورة الفصل بين الاعتداد الإيماني والتشخيص الواقعي لحال الأمة. كان المطلوب في رأيهم إقناع الضمير الجمعي باقتباس الحضارة الحديثة، لكنهم كانوا يطلبون أيضاً أن يساهم علماء الدين، بصفتهم مثقفي ذلك العصر، في تطويع التراث والثقافة لتتقبل عملية الاقتباس. وقد تعمق الطلب على الدين بعد الاحتلال المباشر للأراضي الإسلامية، فقام الدين بدور أساسي في عملية المقاومة بمختلف أشكالها. إلا أن وظيفة المقاومة قد غلبت حتى سقط الجزء الأول من المطلوب، أي تطويع التراث المكتوب بلغة دينية كي لا يكون حائلاً دون ترسيخ القيم الإنسانية الحديثة.

قد لا يكون الدين بصفته إيماناً خاضعاً للنسبية، وقد نسلم بأن الإيمان يتنافى والنسبية في شعور المؤمنين. لكن من حق المجتمع الإنساني حينئذ أن يحترس من العنف الديني بأن يمنع مؤمناً من أن يفرض إيمانه بالقوة على الآخرين. أما تعميم صفة الإطلاق لتشمل النظامين الاجتماعي والثقافي ومعاملتهما معاملة الإيمان وصبغهما بصبغة القداسة فهو خطأ جسيم. إن تحول الدين من شعور إلى معرفة لم يحصل إلا باقتباس المعارف الكونية التي كانت متاحة في حدود العصر الوسيط، ومنها الفلسفة القديمة بنظرياتها الميتافيزيقية والفيزيائية والمنطقية واللغوية والنفسية والسياسية والاقتصادية، ولم تتوقف هذه المعارف عن التطور لكنها أصبحت تشتغل بدورها في لغة دينية. فكل تراث العصر الوسيط لا يمكن إدراكه إلا عبر عمليّة تفكيك لهذه العلاقة المعقدة بين الرافدين الفكريين. هذه المعرفة معطى موضوعي للدراسة، وهي تمثل الجانب الأكبر مما يدعى

بالتراث. وهي حاضرة في كل قطاعات هذا التراث بما فيها الأدب والعلوم. كما أنها ليست إنتاجاً عربياً مستقلاً بنفسه، بل تفاعل خصب مع مجموع المخزون المعرفي للعالم القديم، وقد ساهمت أديان وحضارات وأعراق عديدة في صياغته وتكييفه.

قد يقال: أليست النسبية الدينية مناقضة لوظيفة المقاومة التي يضطلع بها الدين؟ والجواب أننا إذا استثنينا الحالات القصوى، حالات الاعتداء المباشر، لا نعتبر المقاومة كل المطلوب. المطلوب البناء الذي لا يتحقق من دون حرية تطلق العنان للإبداع والتفاعل الإيجابي مع مختلف التجارب الإنسانية.

لكن المبادرة التي ستبدو أكثر تجسيماً للنسبية الدينية هي أن نرى الجامعات ومراكز البحث العربية تفتتح مجالاً معرفياً بكراً، موضوعه الدراسة المقارنة للأديان. وليس المقصود الأقسام الموجودة حالياً في بعض الجامعات الدينية، لأنها تخلط بين الإيمان والتراث وتنطلق من مصادرة التفوق الإسلامي وهي مصادرة إيمانية لا تاريخية. إنما المقصود أقسام جديدة تقبل الفصل المنهجي بين الإيمان والتاريخ، وتنظر إلى الدين من جهة كونه ظاهرة بشرية عامة. إن المقارنة لا تعني المفاضلة بين الأديان بل هي دراسة تجليات مختلفة لظاهرة بشرية مشتركة. ولقد تقاطع وضع الإسلام والمسيحية واليهودية وغيرها في تجربة التوافق مع العصر الوسيط بثقافته ونظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، فما الذي يمنع دراسة مقارنة لتوافق هذه الأديان والعصر الحديث؟

توجد ثلاثة مواقف معارضة لهذا التوجه:

- الموقف الأصولي الذي يخلط بين الدين معتقداً شخصياً والدين ظاهرة تاريخية اجتماعية ذات تجليات ونتائج يمكن متابعتها من خلال آثارها الحسية، النصّية وغير النصّية.

- الموقف الوضعاني الذي يقصر الاهتمام على الظواهر المادية ويجعل العوامل الثقافية والتأويلية ثانوية هامشية، خاصة الماركسوية العربية التي كرست الخلط عندما ربطت العلمانية بالإلحاد ودراسة الأديان بالطعن فيها من منطلقات مادية ساذجة.

- الموقف النفعاني الذي يشكك في الأهمية العملية لدراسة الظاهرة الدينية، باعتبارها دراسة لا حاجة إليها في سوق العمل وفي مجال اهتمامات الإنسان الحديث.

إن موقف النسبية الدينية لا يواجه الأصولية وحسب بل يضطر أن يواجه هذه المواقف الثلاثة في آن واحد[1].

---

(١) أنشأت الجامعة التونسية، وتحديداً كلية الآداب بمنوبة (تونس)، أول ماجستير علمي للأديان =

٤ ـ الإنسية الجديدة أو صراع الحضارات

إن المسار الحالي للثقافة الكونية هو مسار ليبرالي، لكنه ليس مساراً موحداً، بل تنازعه اتجاهات ومذاهب شتى. والانقسام الأهم هو بين الإنسية الجديدة ونظرية صراع الحضارات.

نظرية صراع الحضارات هي الصيغة المعلمنة لصراع الأديان قديماً. وقد سيطرت هذه الصيغة المعلمنة ابتداء من القرن التاسع عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين، ثم خف حضورها في الخمسين سنة الأخيرة. أما سبب هذه الهدنة المؤقتة فهو الدمار الذي أحدثته الحرب الكونية الثانية فرجّ الإيمان الغربي بالتفوق الحضاري، وكذلك مآسي التحرر الوطني التي خلقت عقدة ذنب قوية لدى الغربيين. مع بداية القرن الحادي والعشرين، تبدو هذه المقابلة وكأنها تعود في قوتها الأولى، بينما تضعف بدائلها، من الحوار المسيحي الإسلامي إلى ثقافة ما بعد الحداثة القائمة على مبدأ التعادلية. ومن المهم أن نلاحظ أن التزام الطرف الآخر بالهدنة كان أكبر من التزام النظام الثقافي السائد في المجتمعات العربية والإسلامية، فقد ظلت الغلبة في هذا النظام لفائدة الأطروحات المعادية للغرب. كما تواصل الغموض محيطاً بقضايا مصيرية لم تعبأ الثقافة السائدة بنتائجها على المدى البعيد، من ذلك مثلاً وضع الأقليات الدينية والعرقية واللغوية. كانت سياسة الكيل بمكيالين راسخة في الثقافة الإسلامية السائدة إلى درجة أن العديد من الأمور بدت عادية وطبيعية. كما اتخذ الغربيون نفس الموقف، أي الصمت، ولكن لأسباب أخرى مختلفة تماماً، ترتبط بما يمكن تسميته بالعقدة الاستعمارية.

لكن الموقف الغربي قد تغير اليوم تغيراً جذرياً، لأنه تخلص من هذه العقدة. والانقسام اليوم هو بين تيار يحاول إحياء الفكرة الإنسية وتجديد قيم الأنوار وتيار ينشر نظرية صراع الحضارات بصيغتيها النقوية (هنتغنتون) والتوسعية (المحافظون الجدد). فإما أن نكون من أنصار التيار الثاني ونقع في فخ ذاك الصراع المزعوم، أو نشارك التيار الأول طموحه، ولن نكون قادرين على ذلك إلا إذا تسلحنا بثقافة تقبل التاريخية والنسبية والتخطيط على الأمد الطويل.

إن الفصل بين الأنوار مشروعاً فلسفياً للبشرية، والأنوار أيديولوجية سياسية لهذه

= المقارنة في العالم العربي، وقد واجهتُ بصفتي صاحب المشروع ومدير الدراسات في الكلية صنوفاً من المعارضة وحملات التشويه، إلا أن الأكثر مفاجأة أن بعض وعاظ الحداثة ومدعي احتكار الشأن الديني كانوا الأكثر مناوأة وكيداً!! فلم تكن معارضة "العلمانيين" بأخف من معارضة المحافظين.

القوة أو تلك، فرنسا وبريطانيا قديماً، الولايات المتحدة حديثاً، هو السبيل لتأكيد المساواة البشرية من حيث المبدأ ولترسيخ فكرة التطور في التاريخ. ومستقبل الثقافة العربية يتحدد بمدى قدرتها على المضي في هذا الاتجاه وإقامة علاقات وثيقة مع كل من يشاركها هذا الطموح في العالم. وإصلاحها لا يتحقق إلا بتحويل وجهتها من تعميق الانغلاق إلى القبول الواعي بالانفتاح النقدي على تجارب العصر الحديث ومكاسبه(*).

(*) وكلمة أخيرة في ختام هذه المقدمة: أود أن أتقدم بخالص الشكر إلى جميع الأخوان في دار الطليعة لما يتميّزون به من حرفية نادرة، وأخصّ بالذكر الاستاذ سامي كعكي الذي قام بجهد خاصّ لإخراج هذا الكتاب على أحسن وجه.

ـ كما أشكر «رابطة العقلانيين العرب» وأمانتها العامة لتفضّلهما بالمساعدة على نشر هذا الكتاب.

ـ وأُشير أيضاً إلى أن نصّ «المقدمة» كان في الأصل محاضرة أُلقيت عام ٢٠٠٤ في البحرين، بدعوة من مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة. فأتوجّه بالشكر إلى صاحبة المركز، الكاتبة والباحثة مي آل خليفة.

الفصل الأول

الإصلاح وسردية الراعي النائم: نقد التاريخية القومسلامية

١ ـ سردية الراعي النائم

قد يكون أوّل عائق للإصلاح في الذهنيات الإسلامية النمطية هو مفهوم الإصلاح ذاته. وهذا الفصل محاولة في إثبات هذه الأطروحة التي قد تبدو غريبة لأول وهلة. ووسيلتنا في الإثبات هي الحفر التأويلي لمتابعة هذا المفهوم في أعماق الذاكرة الجمعية.

الأطروحة التي سنعمل على الاستدلال عليها هي التالية: ليس صحيحاً أن العرب والمسلمين لم يتفطنوا إلى التفوق الأوروبي إلا في القرن التاسع عشر فانطلقوا يحاولون تدارك الأمر بالإصلاح أو النهضة، وليس صحيحاً أنهم اقتبسوا الحلول الأوروبية فوقعوا في مصيدة التبعية والاستعمار.

إن التاريخ الثقافي للإصلاح والنهضة، الذي نحاول تجديده وإخراجه من السردية إلى التحليل التأويلي، يكرّر مصادرة أساسية ندعوها سردية الراعي النائم، الراعي الذي يغلبه النعاس عقوداً ثم يستيقظ فيتدارك ما فات، وكأن الأشياء من حوله لم تتغير. فإذ فككنا هذه السردية تخلصنا من جملة من الاستنتاجات المغلوطة التي يرددها العديد من الدارسين ويقتبسها منهم الزعماء الإيديولوجيون لغايات أخرى؛ كما تخلّصنا خاصة من شعور الإحباط الذي تكرسه السرديات النهضوية، الإصلاحية منها والتحديثية، وقد تحول لدى البعض إلى سوسيولوجيا للهزيمة[١] أو سوسيولوجيا لجلد الذات

---

(١) شكري (غالي)، **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، بيروت، دار الطليعة، ط ٢ (مزيدة): ١٩٨٢.

المثقفة[1]، خاصة وأن القرن الحادي والعشرين يبدو وكأنه حلّ مؤكّداً لهذا الشعور مدعّماً له، من خلال أحداث أفغانستان والعراق وفلسطين.

فيمَ تتمثل سردية الراعي النائم؟ إنها تأخذ باختصار الشكل السردي التالي: وصل العرب والمسلمون إلى قمة الازدهار والقوة ثم تدرجوا في الانحطاط بسبب السيطرة العثمانية وانغلقوا على أنفسهم وقتاً طويلاً. بدأت أوروبا في تلك الأثناء تحقق نهضتها في غفلة منهم، إلى أن حلت مراكب نابليون بونابرت على السواحل المصرية فأدركوا عمق الهوة وبدأوا نهضتهم للّحاق بركب الحضارة واستعادة دور القيادة العالمية لكن المؤامرات الأوروبية حالت دون ذلك.

تغلبت هذه السردية لأسباب ثلاثة: **أولاً**، سطوة الاستشراق الفرنسي الذي ساهم في ترويج جزء منها لأنها تتضمن أن فرنسا هي التي أعادت الحضارة إلى العالم العربي بإرسالياتها إلى مصر والشام ثم شمال إفريقيا. وعلى هذا الأساس اختيرت الحملة الفرنسية على مصر لتكون بداية النهضة. **ثانياً**، شهرة النموذج المصري نفسه، وقد أُسقط على كل الوضع العربي الإسلامي. لا شك في أن مصر قد اضطلعت بدور مركزي من القرن التاسع عشر إلى نهاية الثلث الثاني من القرن العشرين، وكانت رائدة في مجال نشر الأفكار والتيارات من مختلف الأصناف والاتجاهات. لكن دورها من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر لم يكن بنفس القوة، وإن لم يكن غائباً من ناحية الأثر الفكري الذي ظلت تمارسه بفضل اللغة العربية. **ثالثاً**، قابلية هذه السردية لأن ترضي كبرياء النفس الإسلامية المكلومة، التي تعودت أن تنظر إلى التاريخ على أنه صراع أديان وحضارات، فكانت في حاجة إلى أن تطمئن ذاتها بأن غلبة ما تراه حضارة منافسة لها ليس إلا أمراً عارضاً عرضياً، حدث بسبب غفوة وسيلتئم في بضع عقود، ليس سببه إبداع تلك الحضارة الجديدة بل تقصير الأجداد وتخليهم عن الجوهر القديم لحضارتهم.

إن التاريخ أحداث، لكن الذاكرة تأويل. التقنية التاريخية تعيد بناء الأحداث، والحفريات التأويلية تدرس التمثلات التي تقيمها الذاكرة الجمعية من خلال تقبلها للأحداث. والأحداث مجموعة من العناصر المجزأة يمكن أن تلتئم في بناءات خطابية مختلفة، وهذه البناءات تستند إلى مصادرات معلنة أو خفية، ولا تخضع في ذاتها إلى قوة المراقبة التي تمارسها التقنية التاريخية على استكشاف الأحداث. فالتأويل ولئن استند إلى الأحداث فإنه لا يتوقف عند حدودها، بل يتجاوزها نحو دلالات عامة هي غير الدلالات المفردة للأجزاء. ماذا كان يحدث مثلاً لو انهزم سليم العثماني في معركة

---

(١) غليون (برهان)، **مجتمع النخبة**، تونس، دار البراق، ط ٢: ١٩٨٩.

مرج دابق وتواصل حكم المماليك في مصر والشام؟ هل كان ذلك سيعجِّل بدخول العرب العصر الحديث أم كان سيعرِّض عدداً أكبر من الموانئ العربية لتسقط تحت سيطرة القوة البحرية الأوروبية؟ هذا سؤال لا يمكن حسمه بالتقنية التاريخية لكنه يراود كل مؤرخ يكتب التاريخ أو يتأمله وهو مثقل بالهمّ النهضوي القومي. على أن التواريخ القومية للنهضة تجيب في الحقيقة عن هذا النوع من الأسئلة عن وعي أو من دون وعي، لأنها تجعل التاريخ خطاباً للنهضة وليس مجرد عرض للأحداث، فتنشد باستمرار أسباب ما تعتبره انحطاطاً كي يستقيم لها التبشير بما تدعوه النهضة.

يمكن للتاريخ القومي العام للعرب أن يصاغ صياغات مختلفة حسب المصادرات التي يضعها منطلقاً له، من دون أن يتعارض ذلك مع التزام المؤرخ الدقة والمنهجية والعلمية. وسبب ذلك أن ما يُدعى التاريخ القومي ينطلق من إسقاط الفكرة القومية العربية الحديثة على عهود كانت خالية من كل تمثل قومي. لكن التواريخ المحلية للأقطار العربية منفصلة عن بعضها البعض ليست أكثر قدرة على الخروج من هذا المأزق المنهجي، لأن الفكرة القطرية بالمعنى السائد (الوطن المحدد جغرافياً المتجانس سياسياً وديمغرافياً) هو أيضاً إبداع حديث. لذلك قدمت السرديات التاريخية القطرية بدورها نماذج أخرى من الإسقاط، مع مواصلة العمل بنفس الآليات. السرديات التاريخية القطرية إما أنها عملت على ربط الجزء القطري بالتمثل العام للكل القومي، تضيف إلى ذلك في الغالب محاولة إثبات أن الجزء القطري كان الأكثر حسماً في بناء الكل القومي، أو أنها عملت على ربط الكل القومي بتاريخ قطري أكثر كلية، يبدأ قبل العروبة والإسلام، أو يمدد العروبة تمديداً واسعاً ليشمل كل المكونات العرقية التي تعاقبت على القطر المحدد خارج التاريخ، لأنه معتبر وكأنه محدد منذ الأزل.

لقد ظل الماضي يخضع لمنافسة بين تقطيعين قطري وقومي، أو قومي بالمعنى القطري وقومي بالمعنى الوحدوي. وظل حبيس اختيارات لا يمكن أن تخضع تمام الخضوع إلى التقنية المنهجية، إلا أن تكون مسبوقة بتفكير في المنهجية يصنف حتماً "ميتا ـ تاريخ". وفي غياب ذلك التفكير يظل السائد الثقافي هو الموجه في تحديد البداية والأطراف المعتبرة أصيلة وتلك المعتبرة دخيلة واختيار اللحظات المصنفة أكثر حسماً، والتمييز بين الفتوحات والغزوات وبين الهزائم والانتصارات وفصل ما يعتبر أساسياً وما يعدّ عارضاً، وترجيح دور المركز على تاريخ الهامش والمهمش أو عكس ذلك، وإقامة التقسيمات وتوزيع الحقب، وتغليب عنصر على آخر ليكون الموجِّه للسياسة أو الاقتصاد أو الثقافة أو غير ذلك... الخ.

إن القضية قابلة لأن تُطرح طرحاً آخر. الخطوة الأولى هي أن نلغي، ولو مؤقتاً،

مقولة الانحطاط. فهي مقولة مضللة، لأن مقولة الانحطاط لا تستقيم إلا بالمقارنة مع طرف آخر. بينما يجدر بنا هنا أن نغلّب الاهتمام بالعناصر الذاتية والمنطق الداخلي لمسارات الأحداث.

كما أن مقولة الانحطاط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية المراحل الثلاث (بعث، قوة، انحطاط) المفصلة على المراحل البيولوجية لحياة الإنسان، وهي نظرية مضللة في تفسير التاريخ البشري عموماً، وفي تفسير التاريخ العربي الإسلامي تحديداً. فالعنصر الأساسي الذي لا مناص من اعتباره عند تفسير أحداث التاريخ الإسلامي في الماضي هو "لامركزية المركز". معنى ذلك أن مركز الحضارة متحول، أعاد النموذج إنتاج نفسه بالتحول على المستويين العرقي والجغرافي. كلما ضعف شعب عن تمثيل طليعة النموذج جاء شعب آخر ليتولى الدور، وكلما حلت أزمة بإقليم تحول الثقل الجغرافي إلى إقليم آخر. الأتراك والبربر والأكراد والمغول والمماليك وغيرهم لم يسرقوا شيئاً بل واصلوا المنطق الداخلي للحضارة الإسلامية التي لا يمثل فيها العنصر العربي إلا جزءاً من كلّ. والمثلث بغداد ـ القاهرة ـ دمشق كان مركز الحضارة في عهد من العهود لكن هذه الحضارة لم تسقط بسقوطه بل انتقلت منه (لنتذكر أنه ورث بدوره الحجاز الذي خبا ذكره قروناً، لولا مكانته الدينية).

انهار هذا المركز عندما استولى المماليك على مصر وخربت بغداد بدخول المغول وفقد الشام مكانته بسبب الصراعات الداخلية، لكن مراكز أخرى قامت بديلاً عنه؛ دول كثيرة لا تقل شأناً عن الأموية والعباسية والأيوبية: قام في المشرق العثمانيون والصفويون والمغول، وقام في المغرب الموحدون والمرابطون والمرينيون والسعديون والعلويون والحفصيون والحسينيون. كيف يمكن أن نتحدث عن سبات أو انحطاط في عهد عاش فيه رجال من أعظم ما أنجبت الحضارة الإسلامية: سليمان القانوني (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦)، أكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥)، المولى إسماعيل (١٦٧٢ ـ ١٧٢٧)، حمودة باشا (١٧٨٢ ـ ١٨١٤)، وغيرهم ممن لا يقلون شأناً عن عبد الملك بن سليمان وهارون الرشيد وصلاح الدين الأيوبي؟ كذلك عاش العديد من كبار العلماء والأدباء في العهد الموسوم بالانحطاط، بل إنه أصبح واضحاً، بعد دراسات هنري كوربان في الفلسفة ورشدي راشد في تاريخ العلوم، أن حركية الإبداع الثقافي نفسه لم تتوقف لا في بغداد ولا في الأندلس.

دول العصر "الحديث"[1] أرست حلولاً جديدة بالمقارنة مع الحلول التي سادت

(١) استعمل صفة "حديث" للعصر حسب التحقيب الغربي، أي العصر الذي يبتدئ في القرن السادس عشر، أما الفترة العربية الحديثة فلم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر.

العصر الوسيط. قد تكون حلولاً قصيرة المدى حملت في طياتها بذور فشلها، لكنها كانت حلولاً مبدعة تنفي الحديث عن انحطاط بالمعنى الشامل. فلا وجود لانحطاط كما لا وجود لتقابل هيكلي بين شرق وغرب، بل هي اختيارات استراتيجية مختلفة أمام مشاكل مشتركة: الاضطراب السياسي، تهديد البداوة للمدن، تنمية الثروة للاستجابة للنمو الديمغرافي، التروحن والفلسفة، اللغة، الارتقاء الاجتماعي، مواجهة الأوبئة... الخ.

٢ ـ الحلقة المفقودة: من القرن السادس عشر إلى التاسع عشر

أ ـ ماذا حدث؟

ماذا حدث في القرن السادس عشر؟ تحوّل المركز الحضاري من منطقة المشرق العربي إلى منطقة أخرى، فليس التحول في ذاته انحطاطاً إلا من منظور المنطقة التي فقدت دور المركزية. لكن إذا كان الانحطاط عكس القوة، فإن هذا التحوّل قد أسفر عملياً عن القوة لا الانحطاط. فدولة سليمان القانوني كانت أقوى دول العالم في القرن السادس عشر وإن ضعف خلالها الدور العربي. كما كان من مصادر قوتها أنها استندت إلى الشرعية الدينية من دون أن تكون دولة دينية، فجعلت التعددية الدينية مبدأ رئيسياً لتنظيمها السياسي والاقتصادي. ولو أنها عملت على إدخال رعاياها في الدين الإسلامي لما استطاعت أن تضبط الاضطرابات الناتجة حتماً عن ذلك، ولأضرّ ضرراً غير محتمل بموارد الخزينة التي كانت الجزية والإتاوات التي تدفعها الأقليات جزءاً مهماً فيها.

كان من آثار الزحف المغولي في القرن الثالث عشر توسُّع رقعة الإسلام باعتناق الغزاة دين المهزومين. أما القرن السادس عشر فقد شهد موجة امتداد جديدة قادتها شعوب متقاربة الأصول مع المغول، لكنها شعوب اندمجت في النمط الحضاري الإسلامي وواصلت الاشتغال بمنطقه بل واصلت بذلك سيرورته. ذلك أن النمط الحضاري الذي بدأ عربياً دينياً كان قابلاً لأن يتخلص من ثقل اللغة والدين على حد سواء، من دون أن يعني ذلك اختفاء العربية أو التدين. فالتعددية الدينية في الدولة العثمانية وفي إمبراطورية المغول المسلمة أيضاً كانت أمراً عادياً ومصدر قوة.

كان الأتراك من نفس أصول المغول، وكذلك كان قبلهم السلاجقة والمماليك. منشأهم جميعاً فيافي وسط آسيا، حيث المناخ جاف والزرع شحيح. قد نفهم أن يربط الكتاب الغربيون بين تضاريس الفيافي والطبيعة العسكرية للدولة العثمانية، أما أن يقول ذلك القوميون المسلمون الذين يعتبرون الجزيرة العربية مهد الحضارة العربية فإن الأمر يكون شديد الغرابة.

نشأت الإمبراطورية في الأناضول في أواخر القرن الثالث عشر واستمرت ستة قرون، ما يعني أنها لم تكن مجرد حدث عابر ولا صدفة تاريخية[١]. بدأت هجرات العثمانيين من الأناضول فاصطدموا بالإمبراطورية البيزنطية المتداعية بعد الحروب الصليبية. ودخلوا التاريخ بقوة عندما بلغ مسامع العالم كله استيلاء محمد الثاني (الفاتح) على القسطنطينية سنة ١٤٥٣ وجعلها عاصمة دولته. لم يحدث ذلك بفضل الدين ولا اللغة التركية، بل لأن الأتراك قد تفوقوا في سلاح المدفعية. وصادف أن تاريخ سقوط غرناطة (١٤٩٢) كان قريباً، فأنشأ التاريخ القومي العربي أسطورة المؤامرة الغربية ـ التركية على العرب، مع أن الحدثين، سقوط القسطنطينية وسقوط غرناطة، يخضعان

---

(١) حول الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها بأوروبا، يراجع:

- Braudel (Fernand), *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 2 éd 1966.
- Cardini (Franco), *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*. Trad. it. J-P. Bardos. Seuil, 2002.
- Clot (André), *Soliman le magnifique*. Fayard, 1983.
- Ducellier (Alain), *Le drame de Byzance*. Hachette, 1976.
- *Encyclopédie de l'Islam*, articles divers.
- Flori (Jean), *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le Christianisme et l'Islam*. Seuil, 2002.
- Hitti (Philip K.), *The Arabs - A Short History*. Macmillan, 5 ed. 1986.
- Hourani (Albert), *Histoire des peuples arabes*. Trad. ang. P. Chemla. Seuil, 1993.
- Inalcik (Halil), *Application of the Tanzimat and Its Social Effects. Archivum Ottomanicum*, V (1973), pp. 97 - 128.
- Inalcik (Halil), *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300 - 1600*. London, 1973.
- Inalick (Halil), *The Ottoman Empire. Conquest, Organisation and Economy*. London, 1978.
- Laurens (Henry), *L'Expédition d'Egypte*. Seuil, 1997.
- Lewis (Bernard), *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. Trad. ang. A. Petissier. Gallimard, 1984.
- Lewis (Bernard), *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 2001.
- Sallmanin (Jean - Michel), *Charles Quin, L'empire éphémère*. Payot, 2000.
- Sallmanin (Jean - Michel), *Géopolitique du XVI siècle*. Seuil, 2003.
- Sauvegardet (Jean), *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*. Paris, 1961.

ـ بيرم الخامس (محمد)، **صفوة الاعتبار بمستودع الأقطار والأمصار**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ـ المحافظة (علي)، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: ١٧٩٨ - ١٩١٤**، بيروت، الأهلية للنشر، ط ٤: ١٩٨٣.

ـ نشيد بظهور ترجمة عربية لكتاب من الكتب المهمة للمختص العالمي في الإمبراطورية العثمانية الدكتور خليل إينالجيك وقد تولى إعدادها الصديق الدكتور محمد موفق الأرناؤوط بعنوان: **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار** (دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢). ويلاحظ أن الضغط الأيديولوجي هو الذي حال دون تعريب الدراسات المرموقة لإينالجيك.

إلى سلسلتي أحداث مستقلتين. ولم تكن أوروبا نفسها كتلة موحدة، بل كانت مسرح حروب دينية ضارية بين الكنائس المسيحية. الصليبيون خربوا من الداخل ما بقي من الإمبراطورية البيزنطية، والبروتستانت شغلوا الأمراء الكاثوليك عن التصدي للتوسع الإسلامي شرقاً، والكاثوليكية المتعصبة التي استردت الأندلس من العرب كانت تبادل الأرثوذكسية والبروتستانتية حقداً لا يقل عن حقدها على الإسلام.

وقد حافظ محمد الفاتح على كل العناصر التي كانت تتركب منها بيزنطة وأحل التعددية الدينية والعرقية لتستفيد الدولة العثمانية من الجميع. كما قبل أن يصبح العديد من أمراء البلقان تحت رعايته يؤدون الجزية مع الاحتفاظ بعروشهم. وظلت الإمبراطورية العثمانية عدة قرون تسيطر على أراضي واسعة تعيش فيها شعوب من أعراق وديانات مختلفة. وبلغت ذروة القوة في القرن السادس عشر. فحققت التواصل بين التراث البيزنطي والتراث الإسلامي، وكانت الكثير من نظمها مواصلة للنظم البيزنطية، ومنها نظام الخلافة الذي يواصل تقليد الأباطرة الراعين شؤون الدين والدنيا كما يواصل تقليداً إسلامياً قديماً يقضي بتداخل الديني بالدنيوي. ولئن استمدت التنظيمات الإدارية من بيزنطة فقد استمدت أيضاً الفكر السياسي من الفرس (مرايا الملوك) والفكر الديني من العرب (الفقه). لا شك في أن الدور العربي كان محدوداً، لكن الإمبراطورية العثمانية لم تنشأ ضد العرب، ولا كانت بداية العصر الحديث مؤامرة أوروبية ـ تركية ضدهم.

عاشت الإمبراطورية بكل عناصرها العرقية، ومنها العرب، فترة ذهبية امتدت من ١٥١٢ إلى ١٦٠٦. اتجه التوسع العثماني اتجاهين: نحو أوروبا ونحو العالم العربي. كيف يمكن الشعور بالنخوة في اتجاه والشعور بالحقد في الاتجاه الآخر؟ قامت الإمبراطورية على فكرة التوسع المستمر لأن هذه الفكرة كانت إحدى مسلمات الثقافة الإسلامية السائدة ذات الادعاء الكوني وارتباط الكتاب بالسيف. لا شيء إذن يسمح بأن يتحمل العثمانيون وحدهم وزر غلبة الرغبة في التوسع على الرغبة في التطور، فتلك خاصية حضارية إسلامية عامة. توسعت الإمبراطورية باتجاه البلقان وأوروبا الشرقية، خاصة في عهدي محمد الفاتح ثم سليمان القانوني. لكنها توقفت عند أسوار فيينا، ولم تحقق الاختراق باتجاه أوروبا الغربية. وقد حركت كل الانتصارات والخيبات، من احتلال القسطنطينية إلى الفشل في حصار فيينا، مشاعر المسلمين وأولهم العرب، الذين اعتبروا فرحاً كل نجاح تحققه الدولة العلية وترحاً كل ما تتعثر أمامه من عوائق. وعلى عكس ذلك كانت معركة ليبنت أو حصار فيينا في المتخيل الجمعي الأوروبي لحظات نشوة، كما كان سقوط القسطنطينية لحظة انكسار بالغة[1].

---

(١) صرح أحد مفوضي المجموعة الأوروبية في معرض التعليق على طلب تركيا الانضمام إلى المجموعة =

فالتوسع باتجاه العالم العربي لم يكن إلا مكمّلاً لذلك التنافس الدولي للسيطرة على المتوسط، وهو يخضع إلى نفس منطق الفتوحات العثمانية في أوروبا. إن تقدم الإمبراطورية العثمانية في هذا الاتجاه قد صاحب الضغط الذي مارسته على أوروبا شرقاً ليجعل لها الدور الأكبر في منع المسيحية الغربية من استعادة الحملات الصليبية. كما كان لها الدور الأكبر في منع حركة الاسترداد المسيحي من أن تتقدم باتجاه الضفة الجنوبية الإسلامية للمتوسط. ذلك أن شمال إفريقيا، من المغرب إلى مصر، لم يكن في نظر الكنيسة المسيحية آنذاك إلا منطقة استحوذ عليها الإسلام، تماما مثل الأندلس. وظلت الرغبة جامحة في استعادتها إلى حظيرة الكنيسة.

أدى التوسع باتجاه العالم العربي إلى انتزاع مصر والشام من المماليك بعد معركة مرج دابق (١٥١٦). واغتنم سليم الأول الفرصة ليعلن نفسه خليفة ويحظى باعتراف شريف مكة سنة ١٥١٧. وكانت تلك أيضاً خطوة نموذجية في الثقافة السياسية السائدة التي تجعل الألقاب الدينية ذروة الانتصارات العسكرية. وفي هذا المجال لم يكن الوضع الأوروبي مختلفاً. ثم أن حكام مصر والشام لم يكونوا عرباً كي تُعتبر الإطاحة بهم عملاً معادياً للعروبة. ولم تكن دولة المماليك المتداعية قادرة على أن تتصدى للتوسع البحري الأوروبي، لأنها عجزت عن أن تسيطر على تكنولوجيا تشييد السفن الحربية.

إن التصادم بين الإمبراطورية العثمانية والمشرق العربي لم يكن تصادماً بين العرقين العربي والتركي، كما لم يكن النزاع بين الإمبراطورية المسلمة والدول الأوروبية تصادماً بين الإسلام والمسيحية. لكنه العالم الحديث وقد قام على توزيع جديد للأقاليم والبحار حسب قدرة الدول على تحصيل وسائل القوة. وإذا نظرنا باتجاه المغرب نرى أن الأمر أكثر وضوحاً. قد نستثني المغرب الأقصى الذي أثبت قدرة على التصدي تواصلت عدة قرون، مع أن الضغط العثماني على أوروبا من الشرق كان له دور مهم في تشتيت القوة الإسبانية كي لا توجه كل جهودها نحو موانئه. أما المغرب الأوسط والأدنى فلم يكن بالتأكيد قادراً وحده على الثبات أمام القوى الأوروبية. كان يمكن طبعاً أن يتخذ التاريخ مسارات عديدة، مثل أن تتواصل حركة الاسترداد نحو المغرب الكبير وتصبح نقطة الفصل على الحدود المصرية، وأن يفشل الأتراك في السيطرة على مصر والشام فينصرفون عن الجبهة الجنوبية ويستبدلونها بتوسيع الفتوحات نحو شرقي آسيا، ويسيطرون على الهند مثلاً ويواصلون التقدم بهذا الاتجاه. وإذا افترضنا دولة المماليك

= إنه لو سمح لتركيا بذلك فستذهب سدى أرواح المقاومين المسيحيين على أسوار فيينا سنة ١٦٨٣ (*Financial Times*, 8/9/2004). هذا نموذج من تواصل متخيل العصر الوسيط في الأذهان الحديثة.

دولة عربية أو كان يمكن أن تكون كذلك، فإن النتيجة هي قيام دولة تجتمع فيها العروبة والإسلام وتكون حدودها مصر والشام وجزءاً من الجزيرة العربية. لو تحقق هذا السيناريو لأمكن الحديث عن دولة عربية في الماضي. لكن ذلك لم يحدث، ولو حدث لكان النصف تقريباً من مساحة العالم العربي الحالي لا يتحدث العربية ولا يدين بالإسلام. ليست القضية أن نتكهن أي السيناريوهات كان الأفضل لأن التاريخ لا يقوم على الافتراضات، لكن المقصود بيان تهافت تاريخية الخطاب القومي التي تجمع بين ممكنات متناقضة. فالدولة العربية التي «سقطت أمام الاستعمار العثماني» في القرن السادس عشر هي الدولة التي حلم بها القوميون في بداية القرن العشرين والتي لا أثر لها في الأرشيف التاريخي للمنطقة!!

إن الأمر ليتأكد كما ذكرنا بتوجيه النظر إلى المغرب العربي. كيف يمكن اعتباره «جزءاً لا يتجزأ من الوطن العربي»، كما يقال منذ ثورة التحرير الجزائرية، ثم التغاضي عن حقيقة تاريخية واضحة، أنه لولا الأتراك لما احتفظ هذا الجزء "العربي" باللسان العربي ولا بالدين الإسلامي نفسه؟

لنلاحظ أن التدخل العثماني في المنطقة لم يواجه بالترحيب الكامل ولا بالمواجهة الكاملة. وليس السبب في ذلك على ما يبدو أن الرأي العام كان منقسماً بين نزعات الاستقلال ونزعات الوحدة الإسلامية، ولا أن المشاعر كانت مقسمة بين الولاء للإسلام والولاء للعروبة ولا أيضاً أن أطرافاً كانت تفضل المسيحية وأخرى الإسلام. فالتفسير الأكثر بساطة أن كل المجموعات السياسية والعرقية كانت تتصرف حسب مصالحها ولا تولي القضية الدينية إلا اهتماماً محدوداً. لا شك في أن الفظائع التي ارتكبها الإسبان، وخاصة عندما احتلوا تونس واستباحوها سنة ١٥٣٥، قد أحدثت فزعاً كبيراً وبقيت ذكرى مؤرقة عدة أجيال، لكنها لم تأخذ على الأرجح صبغة دينية إلا بعد فترة طويلة من استقرار الحكم العثماني وبسبب الدعاية التي مارستها الطبقة الدينية الجديدة التي رعتها الإدارة العثمانية، يضاف إليها الموريسكيون المستقرون حديثاً وقد غشيهم الرعب من أن يعيشوا ثانية مأساة الفرار والهجرة. كما أنها لم تتجاوز ذاكرة سكان العاصمة الذين كان ينظر إليهم بنقمة من الأطراف. لكن من الناحية السياسية البحتة، كانت الإستراتيجية العثمانية محقة في اعتبار أنها إن تركت هذه المنطقة من دون مدد فإنها تتركها لقمة سائغة لأعدائها. فشجعت القرصنة لتكون أداتها للسيطرة، لأن القوى المسيحية تتفوق بعنصر لا يمكن تغييره هو القرب من ساحة العمليات. هكذا شجع العثمانيون خير الدين بربروس على أن يستولي على الجزائر باسم الخليفة وقد استنجد به أهلها (أو لنقل: بعض أهلها، أو من وصفهم التاريخ الرسمي بأنهم أهلها) ضد

الإسبان وأمدوه بالمدافع (١٥١٥ ـ ١٥١٨). أما تونس التي استولى عليها الإسبان بعد معركة ليبنت فقد سيطر عليها العثمانيون سنة ١٥٧٤ بقيادة سنان باشا وقضوا على الحكم الحفصي، وانهار الحلم التونسي بالاستقلال عن القوى الكبرى. وقد حقق المغاربة في نفس الفترة نصراً كبيراً على البرتغاليين (معركة وادي المخازن: ١٥٧٨) فلم ير العثمانيون مناسباً أن يهاجموهم بعد هذا الانتصار المدوي على قوة مسيحية، فضلاً عن وجود حاكم قوي هو المنصور السعدي.

سيطر العثمانيون على كل العالم العربي عدا المغرب الأقصى وبعض الموانئ العربية في الخليج، ونازعوا الدولة الصفوية الشيعية مدينتين حدوديتين: بغداد جنوباً (استولى عليها الصفويون ١٥٠٨ و١٥٣٠ واستولى عليها العثمانيون ١٥٣٤) وتبريز شمالاً (استولى عليها الصفويون ١٥٠١ والعثمانيون ١٥٩٠). وقد فرضت كل هذه المواجهات واقعاً جديداً يتمثل في إدارة التعددية الدينية بالفصل الجغرافي. فقد انقسم العالم الإسلامي بين دولة شيعية ودولة سُنّيّة، مثلما انقسمت أوروبا في نفس الفترة بين ممالك كاثوليكية وممالك بروتستانتية. وكان مصير الشيعة في الدولة السُنّيّة أو السُنّة في الدولة الشيعية قاسياً (مذابح الشاه إسماعيل ضد السُنّة في العراق، مذابح سليم الأول ضد الشيعة في الأناضول).

لكن التحول الرئيسي يتمثّل في أن الصراع الديني لم يعد دينياً بل مذهبياً، وأنه لم يعد ممكناً منذ القرن السادس عشر أن نتحدث عن الأديان في غياب واقع الطائفة، إلا أن نرجح وجهة نظر دينية على أخرى. فقد تحالف الصفويون مع الإفرنج والبرتغاليين ضد العثمانيين السُنّة وتحالف بعض الزعماء الأرثوذكس والبروتستانت مع العثمانيين وتحالف العثمانيون مع ملك فرنسا فرنسوا الأول لمنافسة أسرة هابسبرغ، وواجه الزيدية بضراوة التغلغل العثماني في اليمن رغم أنه كان الحل الوحيد لمواجهة القرصنة البرتغالية، عكس ترحيب علماء السُنّة في طرابلس وتونس والجزائر بالحكم العثماني، ما يؤكد أن الانتماء المحدد هو الانتماء الطائفي وليس الديني. كانت الظاهرة موجودة في السابق، كما يشهد على ذلك مثلاً تاريخ تحالفات ملوك الطوائف في الأندلس. لكنها تحولت من مستوى العمليات الظرفية إلى المحالفات الاستراتيجية الموجهة للعلاقات الدولية. لذلك لم يعد ممكناً منذ قيام العالم الحديث في القرن السادس عشر الحديث عن إسلام ومسيحية في المطلق.

لكن الظرف الذي شهد انهيار الأديان لصالح الطوائف هو الذي غذى مبدأ تفسير التاريخ بالصراع بين الأديان. وفي سنة ١٥٣٦ عيّن سليمان خير الدين بربروس أميراً للبحر وتحالف مع فرنسا ضد الإمبراطورية المقدسة وبدأ يقوّض سيطرتها البحرية غربي

المتوسط مستعملاً القرصنة. وجاء الرد المسيحي تحالفاً بين جمهورية البندقية ودوقية توسكانة والإسباني فيليب الثاني وفرسان القديس يوحنا تحت رعاية البابا بيوس الخامس. فهُزم الأسطول البحري العثماني في معركة ليبنت التي اعتبرت عودة مظفرة للكاثوليكية بعد أزمة الإصلاح الديني، وبالغ الأوروبيون في تصوير أهميتها، فقد كانوا يحتاجون إلى تحطيم أسطورة الإمبراطورية العثمانية التي لا تُقهر. لكن الكاثوليكية كانت محتاجة إلى أهم من ذلك، إلى أن تقنع نفسها بأنها ليست مرحلة من المسيحية قد انتهت لصالح البروتستانت، لذلك أججت فكرة الصراع مع الإسلام ليكون ذلك عنصراً من عناصر حركتها الإحيائية واستراتيجيتها في استرجاع المبادرة. تماماً كما نرى الخطاب الإسلامي اليوم في حاجة إلى تضخيم التناقض مع الغرب لأن ذلك وسيلته للسيطرة الداخلية. إن الأحلاف العسكرية والسياسية المعقدة كانت ترسّخ شيئاً فشيئاً في المتخيل الجمعي الطبيعة الدينية لهذه المواجهات. بل إن هذه المنازعات التي تكاثفت في عهد تميز بتطور ظاهرة المدينة هي التي رسّخت الشعور بالانتماء الديني وأعادت إلى هذا الانتماء صبغته المجردة في التجمعات الحضرية وصاغت ما دعاه أركون «ثقافة مشتركة للإقصاء المتبادل» تواصل السيطرة إلى اليوم على المتخيل الديني للكثير من المسلمين والمسيحيين على حد سواء[(١)].

لقد كان التنافس حول السيطرة حاداً بين الدول الكبرى لذلك تحوّلت سياسة الرأي العام جزءاً من الاهتمامات الأساسية للحكام. فالجيوش باتت وافرة العدد تحتاج إلى تدفق دفعات المتطوعين، وكان العامل الديني عاملاً قوياً للدعاية. هكذا كان شارلكان يلمز خصمه فرنسوا الأول بأنه حليف الأتراك الكفار كما كانت الدولة العثمانية تدين تحالف الصفويين مع البرتغاليين بصفته تحالفاً ضد الإسلام. وكان الملوك يتنافسون على مظاهر التقوى لاستعادة المثل الأعلى الذي سيطر على المتخيل السياسي الجمعي، مثل القائد المظفر الذي يوحّد العالم على مبدأ الحق. كان سليمان القانوني وشرلكان مثلاً مسكونين كليهما بإيمان عميق بكونهما سيف الرب في الأرض وبشعور قوي بأن قدرهما أن يعليا الديانة الحقة، وكان فرنسوا الأول يتخذ لقب الملك التقي وملوك المغرب يصرون على التذكير بتحدّرهم من الأسرة النبوية. وكما كان العثمانيون والصفويون يتنازعون على تمثيل الإسلام الصحيح، فقد كان آل هابسبرغ وملوك فرنسا يتنازعون

---

(١) حول المتخيل المسيحي للإسلام في العصر الوسيط، يراجع:

- Arkoun, «Les fonctions de la religion: l'exemple de Lépante». *In: Critique de la raison islamique*. Paris, 1984, pp. 249 - 271.

- Tolon (John), *Les sarrasins*. Trad. Ang. P.- E. Dauzart. Aubier, 2003.

على أحقية تمثيل الإمبراطورية الرومانية المقدسة في الغرب. لكن طبيعة التحالفات تبين أن المصالح السياسية ظلت الأعلى. ولم يكن دارجاً أن تسمع الرعية من أخبار الملك إلا أنه المظفر الذي لا يقهر، ولا أن تطلع على معاهدات الهدنة والتحالف واقتسام المصالح وتوزيع الأقاليم. فالصورة المجردة للصراع هي التي تجعل العامل الديني مناسباً ليضطلع بدور الغطاء على قضايا لم تكن في ذلك العصر تتجاوز حدود القصور الملكية، ولا كان رأي عام قادراً على متابعتها.

إن قضية الامتيازات ينبغي أن تُطرح أيضاً في هذا الإطار. فكما أن السيطرة العثمانية ليست استعماراً إلا من منظور الأيديولوجية القومية الناشئة في القرن العشرين، فإن الامتيازات التي وزعتها الدولة العثمانية لم تكن أمارة ضعف وانحطاط وبداية تغلغل رأسمالي في العالم العربي الإسلامي. فالقضية لا ترتبط في جوهرها بالسياسة العثمانية بل بالأسس الثقافية للاقتصاد الإسلامي التي كان العثمانيون يشتركون مع غيرهم من المسلمين في الإيمان بها. عقد سليمان القانوني وفرنسوا الأول سنة ١٥٣٥ معاهدة كانت موجهة ضد شارلكان وآل هابسبرغ، تتضمن فصولاً عن التمثيل القنصلي والحصانة الدبلوماسية وحرية التنقل والتجارة الدوليين وتمنح القناصل دوراً في حماية الأقليات التي تدين بدين دولهم. لكن لا شيء يدعو إلى الاعتقاد أن سليمان القانوني الذي كان في ذروة القوة قد عقد هذه المعاهدة خوفاً من فرنسوا الأول الذي لم يكن قد تخلص من أسر شارلكان إلا منذ مدة قصيرة. أصبحت هذه الشروط بعد قرون عنصر ضعف وذريعة تدخل في الشؤون الداخلية للإمبراطورية، لكن لا أحد من المعاهدين كان يمكن أن يتنبأ بذلك سنة ١٥٣٥. ففرنسوا الأول إنما رغب في الظهور بمظهر الحامي للمسيحيين في المشرق كي يردّ على الدعاية التي كان ينشرها خصمه شارلكان باتهامه بالتفريط في المسيحية والتحالف مع عدوها اللدود. أما سليمان فكان يرغب في عزل خصمه الأول شارلكان وإيجاد حلفاء أوروبيين ضده. ومن الناحية الاقتصادية البحتة لم تكن التنازلات الاقتصادية التي قدمها السلطان تنازلات غريبة، في عهد كان فيه الاقتصاد العثماني يفوق قوةً الاقتصاد الفرنسي. وعلى عكس المنطق الاقتصادي السائد حالياً، كانت الدول الإسلامية ترى أن عليها أن تشجع الواردات وتضيق الصادرات. هذا الاختيار يستند لا شك إلى رؤية ثقافية، حيث يعتبر توريد بضائع الأجانب مفيداً للمسلمين فيما يعد تصدير بضائع المسلمين إليهم إفادة لهم. وقد ظلت هذه النظرة عائقاً يحول دون نمو تجارة رأسمالية تنافس تجارة الموانئ الأوروبية التي اعتمدت مبدأ عكسياً. لكن هذا المسلك يعبّر أيضاً عن شعور بالقوة والتفوق، وهو شبيه بما نراه اليوم من تعمد الولايات المتحدة ترك عجز تجاري ضخم لأنها قادرة

بقوتها السياسية على أن تتحمل اختلال موازينها التجارية، كما يزيد ذلك شعبها رفاهة. فذاك ما كان مبدأ الاقتصاد العثماني في عهد الامتيازات.

لقد بدأت حركة التوسع تضعف ابتداء من سنة ١٦٠٦ وبلغت الإمبراطورية حدودها القصوى بعد قرنين من الفتوحات ثم أصبحت بعد ذلك منهمكة في المحافظة عليها في وجه القوى الأوروبية الصاعدة وفي إخماد الثورات المستمرة للجيش. وإذا كان مفهوماً أن تنتشر القراءة الدينية للسياسة في ذلك العهد، لغياب وعي سياسي بالمعادلات الدولية لدى العدد الأكبر من الناس، ولغياب الرأي العام وبقية مكونات المجتمع المدني، فإن الغريب أن تتواصل قراءة التاريخ الإسلامي إلى عهدنا خارج العلاقات الدولية وأن يظل السؤال عن الانحطاط مرتبطاً بمسؤوليات الأسر الحاكمة بدل أن يُحلّل في آلياته الثقافية العميقة. خضعت الحقبة العثمانية للتنازع التأويلي بين المشروعين القومي العلماني والقومي الديني لأنها ظلت أسيرة تلك الرؤية القديمة للمواجهات الدولية التي تعتصم بالتقسيمات العرقية والدينية. لكن يمكن دائماً من منظور الاستراتيجيات السياسية أن نعتبر القضايا جميعاً حمّالة أوجه. فقد أسهمت الإمبراطورية العثمانية مثلاً في مواجهة البرتغاليين، لكن العنصر الرئيس لدحرهم هو صعود إسبانيا ثم انجلترا على حساب القوة البرتغالية، ما جعل الصراع يتحول مع الإنجليز من ميدان السيطرة المشوبة بالأهداف الدينية إلى ميدان السيطرة الاقتصادية البحتة. وما بدا انتصاراً للإسلام بفضل الخليفة وأدعية المشايخ في المساجد كان بداية هزيمة طويلة الأمد أمام الرأسمالية. لئن كان المعاصرون للأحداث عاجزين عن التنبؤ بما سيقع فإن عجز الخلف أن يقرأ الماضي إلا بعيون معاصريه هو الأدهى.

ب ـ العصر العثماني، قطيعة أم تواصل؟

ليست الإمبراطورية العثمانية بدعاً في منطق التاريخ الإسلامي بل هي تواصل حركة انتقال المركز. ولعله يصدق على هذه الحركة أن نطلق عليها "حيوية الإسلام"، مقابل "حيوية الغرب" التي جعلها نوربرت إلياس مرتبطة بمدنيات البلاط. فالإمبراطورية الرومانية مثلاً لم تشهد إلا مركزين منفصلين: روما ثم القسطنطينية. والإمبراطوريات القديمة لم تتجاوز في الغالب مركزين أو ثلاثة. أما المركز السياسي للحضارة الإسلامية فقد تغيّر مرات عديدة. لهذا السبب كانت الشرعية الدينية مهمة، لأنها رداء الاستمرارية. في حالة انهيار الوراثة تطفو الشرعية الدينية لإقامة سلالة جديدة من الحكام، فلا يتمتع هؤلاء بالشرعية لأسباب وراثية ولكن بسبب نجاحهم في إعادة الحيوية إلى دولة الإسلام المتنقلة المركز.

إن عناصر القوة العثمانية مستمدة من ذات الثقافة التي تشترك في ملامحها الرئيسية كل الذهنيات الإسلامية النمطية ومنها العربية، وكذلك شأن عناصر الضعف أيضاً. لذلك قلنا إن العصر العثماني هو عصر تواصل. لكن القراءة العربية السائدة تعتبره عصر قطيعة، القومية العربية تعتبره استيلاء عرقياً أجنبياً على مشروع عربي، والإسلامية العربية تعتبره انحطاطاً عن إسلام السلف والازدهار بسبب دونية العرق التركي. إنهما تفسيران عنصريان يشتركان في ضرر واحد هو تحميل المسؤولية للخارج وتفادي النقد الداخلي، أي متابعة العناصر الثقافية التي لا تحمل معاييرها من ذاتها بل من النتائج الشديدة التباين التي تترتب عنها عندما تسود في أوضاع تاريخية مختلفة.

لنتأمل أولا مسألة الحكم. النظام السياسي الإسلامي قائم برمته على مبادئ داروينية: البقاء للأصلح من الدول ومن القادة المحاربين. فهو نظام لا يرتبط بالوراثة وحدها ولا يتقيد بمركز واحد. لما كان المطلوب أن يصل الأقوى إلى الحكم فإن توارث السلطة لم يستند إلى قواعد محددة. والإمبراطورية العثمانية تمثل التجسيد الأعلى للداروينية السياسية الإسلامية، فالأخ المنتصر كان يقتل أخوته الآخرين، وأحياناً يقوم الأب نفسه بقتل أبنائه كي لا يزاحموا الابن الذي اختاره لخلافته. الأقوى هو الذي يستولي على الحكم؛ إنه نظام مقرف لكنه يستند إلى منطق قوي في الثقافة السائدة، فإذا كانت قوة الدولة هي قوة حاكمها فإنه يتعين توفير الفرصة للأقوى كي يستولي على السلطة. وتبدو المصلحة العليا رهينة تفوّق الأقوى كيفما كانت التكاليف والوسائل بسبب غياب الفصل بين قوة الدولة وقوة حاكمها.

كانت قضية السلطة في الدولة العثمانية مسلسلاً دامياً. عادة ما ينتصر الابن الذي يسانده الجيش والانكشارية ثم يضطر للحد من تسلطهم عليه. عند موت بايزيد الأول (١٤٠٣) تناحر أبناء ثلاثة قبل أن يسيطر محمد الأول على الحكم ويقتل أخويه. ثم عند موت محمد الثاني المشهور بالفاتح (١٤٨١) قام صراع انتهى لصالح بايزيد (الثاني) والتجأ أخوه إلى المنفى ثم اغتيل في ظروف غامضة. هرم بايزيد الثاني فتح صراعاً بين أبنائه واستولى سليم (الأول) على الحكم ضد إرادته وعزل أباه وقتل أخاه. خلافة سليمان بن سليم لم تحدث مشاكل لأنه كان الابن الوحيد وأُشرك في الحكم منذ عهد أبيه، وكان عهد سليمان أفضل عهود العثمانيين. ولنتصور ما كان يمكن أن تبلغه هذه الدولة لو توافر لها عدة عهود طويلة من الاستقرار على هذا الشكل. لكن سليمان نفسه قتل ابنيه. ومحمد الثالث قتل تسعة عشر شقيقاً لينفرد بالحكم سنة ١٥٩٥. أصبحت العادة بعد ذلك أن يقيم الأخوة في قصور منعزلة عن الناس، فكانوا يموتون بتعاطي المخدرات والكحول أو يصابون بالجنون. وكان مصير الكثير من الوزراء على هذا النحو.

كذلك لا تنفصل قضية الحريم عن هذا النظام العام. فالمحظيات كُنّ يتمتعن بنفوذ كبير في تعيين رجال الدولة وتوجيه السياسة المالية والخارجية. وقد تدعم هذا الاتجاه مع مراد الثالث (١٥٧٤ ـ ١٥٩٥) ومحمد الثالث (١٥٩٥ ـ ١٦٠٣). وفي القرن السابع عشر أصبح الحريم والجيش مركزي القرار.

إذا قارنا سريعاً بالواقع الأوروبي في نفس الفترة نرى تقاطعاً واختلافاً معبّرين. الملكيات الأوروبية قامت في الغالب على قواعد مقننة للوراثة تيسّر إلى حد ما عملية انتقال السلطة، لكن وجود قواعد صارمة كان يعني أيضاً أن يُحرم الأكثر قدرة من الحكم إذا لم يكن الوريث الشرعي. أما النظام الإسلامي فلم يستند إلى قواعد صارمة فظل المجال مفتوحاً أمام الأقوى للسيطرة، ما يعني فسح المجال لعنف أكبر في عملية انتقال السلطة. كان هذا النظام يتقيد مع ذلك بحدود، فقد ثار الجيش أكثر من مرة على السلطان وخلعه أو قتله من دون أن يخرج زمام الحكم من العائلة المالكة، وفي أحسن الأحوال كان يعيِّن شخصاً ضعيفاً يكون أكثر طوعاً في تنفيذ رغبات مراكز القوى. إلا أن اختلاف هذه المراكز وتعددها وتناقض مصالحها كان يمنحه الفرصة لاسترجاع المبادرة إذا توافرت فيه العزيمة ولم تخنه الفرص السانحة. وعلى هذا الأساس لم تكن قضية السلطة فوضوية تماماً، بل لم تكن فوضوية إلا في الظاهر، فهي تستند إلى منطق داخلي واضح. ولئن كانت العادات العثمانية جد عنيفة في مجال إقصاء المنافسين المحتملين فإنها لا تختلف نوعياً عن الممارسات الإسلامية السابقة. فقد كان مصير المنافس في العهد العباسي أن تُسمل عيناه وإذا أصبح أعمى بطل فيه شرط من شروط تولي الخلافة، وكان الفقهاء واعين أن شرط "السلامة من العيوب" كما قرروه يؤدي عملياً إلى تشجيع هذه الممارسة.

كان تعدد الزوجات والمحظيات عنصراً آخر من عناصر الفوضى الظاهرة في اختيار السلطان، لكن يمكن أن يعدّ بدوره من عناصر القوة، بالمعنى المتصوَّر للقوة آنذاك. كان الحاكم في أوروبا لا يتحدر إلا من أب وأم من سلالات ملكية، أما الحاكم الإسلامي فيتحدر من أي أم، ولو أمة أو أجنبية أو غير مسلمة. ولئن كان من العسير أن نقدر بدقة التأثير الفعلي الذي كانت تمارسه الأمهات على أبنائهن، فإن المرجح أن كل تلك الأمهات ذات الأصول غير الإسلامية اللاتي أنجبن خلفاء الإسلام قد ساهمن في جعل النظام الإسلامي قابلاً للتعددية الدينية والعرقية، على العكس مما كان يسود في أوروبا ذلك العصر. لنتذكر مثلاً أن أكبر مذابح العصر الأوروبي، مذبحة سانت برتلمي، إنما نتجت عن مشروع زواج كاثوليكية ببروتستانتي. إن التغييرات العثمانية في مجال الحكم كانت كمية لا نوعية، لأن هذا النظام الأبوي كان مندرجاً في صلب الثقافة الإسلامية السائدة.

ثم لنتأمل ثانياً مسألة الإدارة والجيش. الدول الحديثة هي التي أنشأت جهازاً إدارياً ناجعاً. والجهاز الإداري في العهد العثماني قام على تعميم العبودية. كل الدولة و"الوظيفة العمومية" متكونة من عبيد. إنها مواصلة لنفس منطق السلطة. فشرعية السلطان مزدوجة، شرعية وراثية دينية من جهة، وشرعية عملية قائمة على القوة من جهة أخرى، أي القدرة على السيطرة على الحكم والاحتفاظ به وإقامة فريضة الجهاد التي هي أيضاً شرط الاحتفاظ بالسلطة، لأن الجيش إذا حُرم طويلاً من الغنائم ثار على السلطان. وليست القضية باليُسر الذي تبدو عليه لأول وهلة، لأن إقامة الجهاد تعني الاختبار المتواصل لقدرة الحاكم على الانتصار. لا شك في أن الدعاية كانت تحوّل الهزائم إلى انتصارات، فالسلطان يعتبر دائماً منتصراً ولو لحقت به الهزيمة، ولم تكن للرعية وسائل التعرف على رأي الخصم لتحكم بنفسها. كما كانت من عادة السلاطين إعدام الوزير أو القائد واتهامه بالخيانة كي تعزو إليه مسؤولية الهزيمة. إلا أن الهزائم إذا ثقلت أو تكررت بلغ أمرها الرعية فانهارت هيبة السلطان وكثر حوله الشغب. أما الجيش نفسه فلا يتحمل مسؤولية الهزيمة لذلك يصبح قوة ضغط هائلة على السلطان إذا كان هذا لا يتمتع بمؤهلات قيادية حقيقية في المجال العسكري، فيعمل في النهاية على التخلص منه. ولا تعني القيادة في ذلك العصر مجرد البراعة في استعمال السيف والتحلي بالخصال التقليدية للشجاعة والاستماتة، بل إن هذه العناصر أضحت ثانوية في عصر أصبحت الحروب فيه ذات طبيعة تقنية واستراتيجية. فالسلطان الذي يحقق القدر الأكبر من الانتصارات هو الذي يتمتع بحس استراتيجي قوي وجهاز مخابرات خارجية يمكّنه من التفطن إلى نوايا خصومه وأعدائه ودبلوماسية بارعة في إقامة التحالفات. وعلى هذا الأساس كان تعدد الأعراق والأديان واستقبال الإمبراطورية من دون قيد كل شخص يودّ الإقامة فيها عناصر قوة، بالمقارنة بالمجتمعات الأوروبية آنذاك التي لا يمكن تصور هجرة المسلمين إليها. وكان العنصر الديني في الحالين العنصر المشرّع للسلوك، ففي المجتمعات المسيحية لا يمكن قبول غير المسيحي، أما في المجتمعات الإسلامية فغير المسلم مقبول بصفات عديدة، أهمها صفة الذمي وصفة العبد[1].

إن الإدارة، بمعنى مجموع الأشخاص المسؤولين عن تنفيذ سياسة السلطان وكل من يحيطون به، من الوزير الأكبر إلى الساقي، إنما تقوم حسب هذا المبدأ. يحتاج السلطان كما رأينا إلى شرعية مزدوجة: الشق الأول ديني وراثي، وهي شرعية مرنة جداً كما رأينا، لأن قواعد التوريث وشروط الخلافة غير محددة بدقة. والشق الثاني يقوم

---

(١) فيما يلي مثال من الإحصاء السكاني لمدينة استنبول وغلطة سنة ١٤٧٨: =

على الكفاءة. أما رجل الإدارة فلا حاجة له بالشرعية الأولى، لأنه يعتبر مفوضاً من السلطان ومسخراً في خدمته، ولا يُطلب منه أن يكون مسلماً أصلاً، فضلاً أن يهتم بإيمانه وتقواه. فليس المطلوب منه إلا حسن تنفيذ ما عُهد إليه. وعلى هذا الأساس يمكن للسقّاء أن يصبح وزيراً إذا أثبت كفاءته وساعدته الظروف كي يجلب الأنظار إليه. هذا الوضع لم يكن متخيلاً في الممالك الأوروبية حيث كانت المناصب الكبرى خاضعة لمبدأ الوراثة أو أنها تباع وتشترى، فلا يمكن للوضيع أن يصل إليها. أما النظام الإسلامي فكان يقوم على المساواة، لذلك كان الآلاف من غير المسلمين يقدمون إلى بلاد السلطان وينخرطون ضمن رعيته[1].

لكن الجزء الأهم من الإدارة لم يتكوّن من المتطوعين، وإن مارس هؤلاء أحياناً أدواراً كبرى. فسياسة السلطان لا يمكن أن تنتظر التطوع. الجزء الأهم متكون من عبيد يقع خطفهم أو شراؤهم، ويربّون على مبدأ الوفاء المطلق للسلطان. ولا يكون هذا الوفاء قوياً إلا إذا استند في الغالب إلى الدين والشرع. على أن هذه العبودية لا علاقة لها بالشكل القديم. العبد في الفقه الإسلامي لا يملك حقوقاً، والقاعدة التي يقررها الفقهاء أن «العبد وما ملكت يداه لسيده ومولاه». والسيد هنا هو السلطان، وهو في نفس الوقت الدولة، ما يعني أن كل من أثبت كفاءته وصل إلى أعلى المراتب في الإدارة والدولة، غير رتبة واحدة هي منصب الخلافة ذاته. وهو يظل ملكاً للسلطان الذي من حقه أن يصادر ثروته متى أراد، ومن حقه أن يصدر عليه حكم الإعدام من

المجموعات	عدد العائلات في استنبول	عدد العائلات في غلطة
المسلمون	٨٩٥١	٥٣٥
الأرثوذكس	٣١٥١	٥٩٢
اليهود	١٦٤٧	ــــ
الأرمن	٣٧٢	٦٢
الأوروبيون	ــــ	٣٣٢
مجموعات أخرى	٦٨٢	ــــ
المجموع	١٤٨٠٣	١٥٢١

المصدر: *The Great Ottoman - Turkish Civilisation*. Ankara, 2000

(١) يراجع الكتاب الممتع للمؤرّخين بنصّار: **مسيحيو الله**.

- Bennassar (B. et L.) *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI et XVII siècles*. Perrin, 1989.

دون مراجعة القاضي إذا ثبت عليه الذنب. على هذا الأساس كانت العبودية بالشكل العثماني خطوة حديثة بالنظر إلى منطق الدولة لأنها تجاوزت النظام القبلي القديم. نجحت الدولة العثمانية في الخروج من مأزق الدولة الإسلامية كما طرحه ابن خلدون، مأزق غياب الاستقرار بفعل تحوّل العصبية من القوة إلى الضعف، فالدولة العثمانية ضمنت الاستقرار بأن جعلت جهاز الدولة ينتج بنفسه عصبيته. واستقرت فكرة المساواة وإن كانت مساواة في العبودية، إلا أن ذلك كان ثمن استقرار الدولة وتواصلها قروناً.

تتمثل عصبية الدولة في الجهاز الإداري أولاً، وعلى هذا المستوى كان التواصل بين بيزنطة والخلافة أساسياً في توفّر إدارة ناجعة لبلاد الإسلام، وكان التفوق العثماني بالمقارنة بالإمبراطوريات الإسلامية السابقة تفوقاً واضحاً. لقد خضعت بلاد الإسلام إلى ثلاثة نظم إدارية متوالية: النظام الإداري المقتبس من عهد الأمويين، والنظام الإداري المقتبس من الفرس في العهد العباسي، والنظام الإداري التركي المقتبس من بيزنطة (يضاف إلى ذلك النظام الإداري المقتبس من أوروبا في الفترة المعاصرة، ويبدو أنه لا توجد فترة قد شهدت نشأة نظام إداري عربي خالص). لكن العثمانيين هم الذين ذهبوا بعيداً في تطوير النظام الإداري الذي اقتبسوه، وذلك لضغط العصر، حيث ترامت الأطراف وتعقد الاقتصاد وتنامى عدد السكان.

وتتمثل عصبية الدولة في الجهاز العسكري ثانياً، وقد استند إلى نفس مبدأ تكوين الإدارة، كما كانت الحدود متداخلة بين الجهازين. فالسلطان لم يعد رهينة تطوع المتطوعين ولا تحالف القبائل لأنه يسيطر على جيش نظامي يخضع لأمره وغير قادر على التمرد عليه إلا إذا فشل السلطان في إثبات كفاءاته الاستراتيجية والتنظيمية والعسكرية. من هنا كان العصر العثماني حلاً تأليفياً لمعضلتي الجيش الإسلامي، معضلة الجيش القبلي الذي ساد في عصر الخلفاء الراشدين والأمويين ولم يكن قادراً على الاستمرار بحكم تطور التقنيات الحربية وضرورة تدريب المحاربين على التنظيمات والأسلحة، ومعضلة الجيش المرتزق الذي ساد في العصر العباسي والذي تمثلت سلبيته في أنه قليل الطاعة للخليفة. فالتطور العثماني هو مواصلة لوضع بدأ مع بداية الدولة الإسلامية. ومن المعلوم أن الجيش العثماني قد تكون من الإنكشارية، وهم عبيد يُخطفون أو يُشترون صغاراً ثم يربون على الإسلام وطلب الشهادة والتصوف وطاعة السلطان، ثم من السباهية (الصبائحية) وهم فرسان الإقطاعات أو فرسان القبائل الذين يشاركون بصفة دورية في الحروب ويتمتعون بالغنائم. لكن القوة العثمانية كانت تستند أيضاً إلى عنصرين جديدين. المدفعية التي برع فيها العثمانيون منذ محمد الفاتح، والأسطول البحري الذي يجمع بين الحرب والقرصنة. إن هذا التنوع في وسائل القوة

لم يكن ممكناً لولا البنية الاجتماعية الثقافية للإمبراطورية المتميزة بالتنوع. ولعل أكبر المفارقات تتمثل في قدرة الدولة على تعبئة كل الطاقات في نفس الوقت، وإن بدت لنا اليوم متعارضة. فالجيش العثماني يدمج كل أنواع التنظيمات الاجتماعية، من النظام القبلي إلى النظام العبودي إلى نظام الارتزاق، كما يدمج كل الأعراق والأديان. فلم يكن تطور المدفعية والملاحة ممكناً لولا مئات المرتزقة من المسيحيين الذين اندمجوا في رعية السلطان. وليس مبالغاً القول إن جيش الإسلام الذي كان يهدد المسيحية كانت عناصره الأساسية ذات أصول مسيحية أو أنها حافظت أحياناً على هذه الأصول. بل لا عجب في ذلك لأن خليفة الإسلام نفسه يمكن أن يكون ابن محظية غير مسلمة، وهذا ما لم يكن متصوراً في الممالك الأوروبية أو الصينية في ذلك العصر.

أما الحرب ذاتها فكانت ضرورة لاستمرار الدولة، فهي تحقق مداخيل الخزينة وغنائم الجند. إذا توقف الزحف الخارجي تحولت طاقات العنف إلى الداخل في شكل مؤامرات وثورات داخلية وتناحر على السلطة. على أن ثورات الجيش لم يكن الدافع إليها دائماً البؤس والفاقة بل هي، مثل الإضراب عن العمل حديثاً، طريقة لتحقيق قدر أعلى من المداخيل والامتيازات. فالاضطرابات التي تبدو سياسية هي مثل الاضطرابات الاجتماعية حديثاً، والدولة الأقوى هي التي توفر فترات أطول للاستقرار فتتمكن من الاهتمام بالقضايا الاستراتيجية بدل استفراغ الجهد في حل النزاعات اليومية وتصرف الجزء الأكبر من الطاقة والمداخيل المالية للازدهار الحضاري.

أما ممارسة القرصنة التي التصقت بالدولة العثمانية فإنها قد استندت أيضاً إلى مبررات تتجاوز العصر العثماني. لنؤكد بدءاً أن القرصنة بدأها المسيحيون، وتخصيصاً فرسان القديس يوحنا وهم بقايا الصليبية المدحورة في الشام، استولوا على جزيرة رودس (اليونان) وحولوها قاعدة للإرهاب والقرصنة ضد المسلمين. وفي نفس الوقت كانت القرصنة البرتغالية نشيطة ضد الدولة المغولية. وقد طرد العثمانيون فرسان يوحنا سنة ١٥٢٢ فلجأوا إلى طرابلس الغرب، ثم طردهم منها القرصان درغوث بإيعاز من السلطان سنة ١٥٥١ فلجأوا إلى مالطا. لكن القرصنة وجدت سنداً أخلاقياً لدى العثمانيين، فتدخلهم في غرب المتوسط هو سبب نمو هذا النشاط، لأن هذا التدخل بصفة الدولة الحامية للمسلمين جعلهم وكلاء حقّ المهجّرين من الأندلس الذين انتزعت أملاكهم ونقض عهد الأمان بحقهم. إن اعتبار أملاك المحاربين ملكاً مباحاً للمسلمين كان يجعل القرصنة من نفس صنف الغارات الإسلامية قديماً، لا فارق بينهما سوى أن هذه تحدث براً والأولى بحراً. ولم تكن القرصنة بأقل قسوة في اختطاف الأطفال لتحويلهم جنداً أو أعوان إدارة للسلطان، ولا شك في أنها تمثل نشاطاً إرهابياً لأن

ضحاياها ليسوا الجنود المحاربة فحسب. لكن هذه القسوة كانت سمة العصر، ولم ينظر إليها نظرة الاستفظاع إلا بعد عصر التنوير، أي ما يقابل الطور الأخير للإمبراطورية العثمانية.

إن ازدهار النشاط الحربي لم يمنع من تطور فن الدبلوماسية التي تكيفت أيضاً مع الثقافة السائدة. ليس مؤكداً ما يدرَّس اليوم في الجامعات من أن تاريخ العلاقات الدولية قد بدأ في القرن الخامس عشر، مع الحروب الإيطالية تخصيصاً (١٤٩٤). وكيفما كان تحديد نقطة البداية فإن القرن السادس عشر كان القرن الأعظم للنشاط الدبلوماسي، وأننا نشهد هنا أيضاً فارقاً كبيراً بين تطور الدبلوماسيتين الإسلامية والأوروبية. ففي حين كانت الحروب بين القوى الأوروبية تدفع إلى نشأة قانون دولي، مهيئة لفكرة السلام العالمي القائم على قانون عالمي وقد تبلورت في عصر الأنوار، نرى أن الدبلوماسية الإسلامية لم تهتم كثيراً بهذا الأمر ولم تتجه هذا الاتجاه. على أن تفسير ذلك بقضية الجهاد هو نوع من الاختزال المخلّ. إن الدبلوماسية التي تطورت باتجاه القانون الدولي في أوروبا إنما تطورت في علاقة بالحروب الأوروبية الداخلية دون الحروب بين أوروبا "المسيحية" والقوى غير المسيحية. وعليه، كان القانون الدولي منذ أصوله البعيدة قانوناً بين المسيحيين لا يشمل "الكفار"، قبل أن يصبح في العهد العلماني قانوناً بين المتحضرين لا يشمل "الهمج" (هل هي صدفة أن تصدق الكلمتان على نفس الشعوب؟). أما في منطق الثقافة الإسلامية السائدة فإن الحروب بين المسلمين لا تدخل في مجال القانون الدولي، بل هي تخضع إلى الأحكام الشرعية. لذلك تطورت الدبلوماسية العثمانية من دون أن تتطور فكرة قانون دولي. ولا يعني ذلك البتة أن موقف العثمانيين من أعدائهم كان أشد قسوة من موقف أعدائهم منهم.

على أن للدبلوماسية وجهاً آخر هو سياسة الرأي العام الداخلي. لذلك كانت الدبلوماسية تتغطى بالدعاية: السلطان يمثل الإسلام وهو الدين الأعظم، فلا يعترف بالآخرين حكاماً مثله بل هم متعهدون يرفعون له الجزية أو تجمعه بهم هدنة مؤقتة. والدبلوماسية نشاط سري، فلا وجود لسفراء أجانب على الأراضي الإسلامية، لأن المفروض أن السلطان منصور في كل حروبه ولا يعقد مهادنات إلا بصفة مؤقتة. الدبلوماسية (مثل الاقتصاد والسياسة الداخلية) كانت تشتغل على أسس مرنة وميدانية فيما الثقافة السائدة تحتفظ بقواعد نظرية صلبة. وكان ذلك ضرورياً في دولة تقوم على الحرب والتعددية الدينية والعرقية في نفس الوقت، لأن وقع الهزائم يسفر عن اضطرابات داخلية. فالثقافة السائدة ليست انعكاساً لما كان حاصلاً بل هي جزء من

دعاية السلطان ومما يسمى اليوم المصلحة العليا للدولة. وكل ذلك التراث الفقهي والتحريضي الذي كُتب حول الجهاد ينبغي أن يحلّل اليوم من ناحية أنه وثائق دعاية وليس وثائق قانونية.

نصل أخيراً إلى تأمل الاقتصاد، فقد كان عنصراً للتوسع كما كان التوسع عنصراً لنموه. توقف التوسع العسكري يضعف الاقتصاد، لذلك كانت الحاجة الاقتصادية تعبّر عن نفسها بالدين عندما تجعل شرطاً من شروط الخلافة إقامة الجهاد، حتى إن سليمان اضطر إلى أن يتظاهر وقد أدركه الهرم والمرض بأنه يخرج لقيادة حملة عسكرية، إذ حذره مستشاروه من أن سمعته تتضرر إذا بقي طويلاً من دون ممارسة الجهاد، مع ما في ماضيه من وقائع مظفرة في الحروب. وما يتقبله السلطان من أموال وهدايا يُعتبر جزية، والامتيازات كما ذكرنا لم تكن في البداية ممنوحة بدافع الحاجة بل كان السلطان يعتبرها نوعا من الرشوة يقدمها إلى الأجانب مقابل تعهدهم بمحالفته في حروبه. فتفكير الأمير المسلم كان يعتبر الاقتصاد وسيلة لتحقيق القوة والفتح، بينما بدأت أوروبا الحديثة الرأسمالية تعتبر الاقتصاد غاية في ذاتها. وهذا الفارق ثقافي ولا يختص بالذهنية العثمانية وحدها بل هو خاصة الذهنية الإسلامية النمطية، ولهذا السبب ظلت عصية على الروح الرأسمالية.

بدأت أوروبا عملية الانتقال من الهيمنة الماركنتيلية إلى نمط الإنتاج الرأسمالي في القرن الثامن عشر، وترتب على ذلك تحوّل الدولة بصفة نهائية إلى الشكل الأكثر تناسباً ونمط الإنتاج الجديد وتخلصها من البنية الخارجية وما يصاحبها من نظم اجتماعية وثقافية. أما الإمبراطورية العثمانية التي كانت تخوض منافسة قاسية مع هذه البلدان فلم تعبأ بهذا الانتقال ولا يبدو أنه كان في إمكان مفكريها أن ينتبهوا أصلاً إلى المتغيرات الاقتصادية العالمية وإن بدأ الشعور بنتائجها ينمو ويقوى. إلا أنه يجدر التساؤل حول قيمة النموذج التطوري الذي يجعل أنماط الإنتاج مراحل متعاقبة كل واحدة منها تلغي السابقة وكل لاحق يعبّر عن درجة أرقى في الحضارة. يبدو النظام الإمبراطوري العثماني القائم على التجميع متعارضاً مع أية رؤية تطورية لأنماط الإنتاج ولو من جهة الاستجابة للتحدّي الخارجي المتمثل في منافسة القوى الأوروبية. وعلى هذا الأساس يمكن إضافة العامل الثقافي إلى العوامل الاقتصادية البحتة لإدراك أن الاقتصاد العثماني لم يكن نمط إنتاج آسيوياً بمعنى عدم النضج بما يكفي للوصول إلى دورة المراحل المتعاقبة، فقد كان نمطاً مختلفاً للأسباب التي اختارتها المجموعة لنفسها وقناعتها بأن تنتج لتعيش لا أن تعيش لتنتج.

كانت الحدود المترامية للإمبراطورية عاملاً مساعداً لتنوّع المنتجات وتداولها فضلاً

عن التجارة الخارجية التي كانت تحت المراقبة المباشرة للدولة. لقد تشكّل ما دعاه بروديل بالاقتصاد ـ العالم[1]، فنشأت وحدة اقتصادية متكاملة تكفي ذاتها بذاتها. ولئن كان ذلك كافياً لتلبية الحاجات الاقتصادية فإنه لم يكن كافياً في واقع المنافسة الاستراتيجية الدولية. وكانت النتيجة بالضرورة أنه كلما اشتد الضغط على ميزانية الإمبراطورية إلا واشتد الضغط أيضاً على الشرائح والأطراف الأكثر ضعفاً فيها، مثل الأقليات الدينية أو المزارعين. وشملت المصادرات المغضوب عليهم من رجال الدولة أنفسهم بصفتهم قد جمعوا ثرواتهم مستفيدين من احتكار الدولة ـ الحاكم النشاطات ذات الربحية العالية. ويبدو الوضع الاقتصادي للإمبراطورية قريباً من وضع الكتلة الاشتراكية في القرن العشرين، وهو وضع يؤكد أن قيام اقتصاد مكتف بذاته لا يستمر مع ذلك إذا ظل باستمرار في وضع منافسة مع نظام آخر أكثر منه حيوية وإن لم يكن بالضرورة أكثر منه أخلاقية.

لقد جمعت الإمبراطورية أنماط إنتاج مختلفة كما جمعت الأعراق والشعوب المتباينة، فتعايشت في صلبها أشكال عدة. فمنها اقتصاد الرعي الذي كان منتشراً في المنطقة العربية وقد ساهم في المحافظة على بنية القبيلة بنيةً موازيةً بل منافسة لجهاز الدولة. ومنها اقتصاد الزراعة الذي كان الأكثر تعرضاً للاستغلال ودفع ثمن كل الأزمات المالية ولم يكن محتمياً ببنية مثل القبيلة تخفف استبداد الدولة به وتضطلع بدور السلطة المضادة عند الضرورة. ومنها اقتصاد الحرف الذي تطور تطوراً كبيراً وكان نجاحه في التطور سبباً في فشله في الانتقال إلى أوضاع جديدة قد توفر إنتاجية أكبر إلا أنها تؤدي إلى انهيار عالم حي من العلاقات تجمع ما بين هرمية صارمة وتكافل اجتماعي شديد النجاعة. ولقد نظمت الإمبراطورية الحرف على نمط تنظيمها المِلَل وكان نقيب الحرفة مثل رئيس الملة فهو الوسيط بين الدولة وجزء من رعاياها ويضطلع بدور اجتماعي بل سياسي إذا اقتضى الأمر ووفر هذا النظام قدراً هاماً من الحماية للحرف، ومنها التجارة التي استفادت من ترامي أطراف الإمبراطورية وسيطرتها على الطرق التجارية البرية الأكثر أهمية. وكانت التجارة حرة ومفتوحة إلا في المواد العالية الربحية التي يحتكرها الحاكم لنفسه ولمساعديه ومقربيه.

إذا قارنا كل نمط من هذه الأنماط رأينا أن وضعه في العصر العثماني إما أنه تطور بالمقارنة بما سبق أو أنه بقي على حاله السابقة قبل هذا العصر. ولا يوجد قطاع

---

(١) يراجع: Braudel (Fernand), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV - XVIII siècles*. A. Colin, 1979. III, *Le temps du monde*, pp. 586 - 607.

اقتصادي يمكن الجزم بأنه قد تراجع. ولا شيء في الاقتصاد العثماني يختلف عن الرؤية الإسلامية العامة التي تعتبر الاقتصاد وسيلة لا غاية وتجعله خاضعاً لمجموعة من المعايير الأخلاقية وتسمح بتعايش أنماط إنتاج مختلفة.

ج ـ الإصلاح في عالم متغير

كما تحتاج مقولة الانحطاط المرتبطة بالعصر العثماني إلى مراجعة، كذلك تحتاج دعوى انحطاط الإمبراطورية العثمانية ذاتها إلى إعادة نظر. كان عهد مراد الرابع (١٦٢٣ ـ ١٦٤٠) آخر عهود السلاطين العظام. لكن تراجع قوة الدولة ليس بالضرورة انحطاطاً. فقد كان مصير الإمبراطورية العثمانية نفس مصير خصومها القدامى مثل إمبراطورية الغرب المقدسة أو الإمبراطورية المجرية بعد ذلك. لم تنحط الدولة لكن العالم حولها تغير، ومبدأ القوة تغيرت عناصره. كانت الاختيارات الجديدة مناقضة للتراث الإسلامي العريق الذي شكَّل العهد العثماني امتداده الطبيعي. فهذا العهد لم يكن إلا تكيفاً ناجحاً بين الثقافة السائدة ومقتضيات العصر. ولم يكن ممكناً للإمبراطورية أن تقوم على أسس مختلفة إلا بأن تخرج عن السائد الثقافي، وهذا ما يُصنَّف في مجال اللامفكَّر فيه. لكن الحقبة الحديثة قامت على أسس جديدة للقوة: قوة رؤوس الأموال وليس قوة الفتوحات، قوة مؤسسات الدولة دون قوة الحاكم، الانصهار القومي بدل التعددية الدينية والقومية مع ما يطلبه ذلك من تحوّل من النظام الإمبراطوري العريق إلى نظام الدولة ـ الأمة Etat - nation. لم يكن العهد العثماني مؤهلاً بنيوياً للتكيف مع هذه المتغيرات، ولم يكن أي جزء من العالم الإسلامي مؤهلاً أيضاً، حتى الجزء العربي، لأن المانع الثقافي كان مشتركاً. بل لم تكن القطاعات الأكثر تطوراً من التراث العربي الإسلامي قادرة على أن تفسر ولو جزئياً طبيعة المشكلة.

إن اللافت للنظر هو طول المدة التي اقتضاها القيام ببعض الإصلاحات الأكثر ضرورة: إصلاح الجيش وإصلاح المالية. فهذان ميدانان لا يحتاجان إلى عبقرية فكرية وحس إبداعي كي يتم التفطن إلى أزمتهما، لأن الهزائم العسكرية ونقص مداخيل الدولة أمر محسوس لدى كل من يتابع الشأن العام، بل لدى عامة الناس.

عيَّنت الدولة العثمانية في عزّ قوتها الإمبراطورية المقدسة في الغرب عدواً رئيسياً لها، ثم المسيحية الغربية عامة. ونقلت المعركة إلى الميدان البحري، وعوضت عن بُعدها عن الحوض الغربي للمتوسط بمحاولة التحالف مع فرنسا وتشجيع القرصنة. كانت تطورات الأحداث تُفقد نظام الإنكشارية قيمته شيئاً فشيئاً. وليلاحظ أن هذا التوجه نفسه لم يكن مفروضاً على الإمبراطورية، فكان يمكنها أن تختار اتجاه شرق آسيا

والهند، ولو اختارت ذلك الاتجاه لتغير تاريخ العالم، ولسبقت الإنجليز بإحكام السيطرة على الهند. لكن العامل الديني هو الذي وجهها نحو أوروبا المسيحية رغم عسر المهمة.

سقطت الحاجة إلى نظام الإنكشارية بنهاية القرن السادس عشر لكنه نظام استمر إلى عهد محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩)، الذي قضى عليه سنة ١٨٢٦ واستدعى مدربين أوروبيين لتكوين جيش جديد وأسّس أول مدرسة حربية حديثة سنة ١٨٣٤. فعلى مدار قرنين ظل الإنكشارية الذين تراجعت قدراتهم في الحروب عنصر تخريب في الدولة، ونمت قدراتهم في إثارة الفتن الداخلية. وسبب ذلك أن أيديولوجية الجهاد، أي صبغ حروب التوسع بالمقتضيات الدينية، كانت في الأصل مشرّعاً أخلاقياً للحرب وعنصر تعبئة وخطاب دعاية لصالح الدولة، ثم تحولت بعد ذلك أيديولوجية ضد الدولة. وأصبحت الدولة نفسها أسيرة أيديولوجية لم تعد تخدم مصالحها.

كانت الدولة الناشئة في الأناضول في أواخر القرن الثالث عشر قد اعتنقت المذهب الجهادي ليكون عنصر قوة في سبيل امتدادها الطبيعي الذي كان يصطدم حتماً بالإمبراطورية البيزنطية المتداعية بعد الحروب الصليبية. ومنذ استيلاء محمد الثاني (الفاتح) على القسطنطينية سنة ١٤٥٣ أصبح الخيار العثماني أن تستفيد الدولة من تعدد المجموعات العرقية والدينية التي تقبل الاندماج فيها. ولم تكن دولة واحدة من الدول الأوروبية الكبرى في ذلك العصر في وضع يسمح لها بأن تقبل تعددية بهذا الشكل المنفتح. كان نظام الجزية عنصراً ثقافياً تحوّلت وظيفته فأصبح نظاماً مالياً للاستفادة من هذه المجموعات. وعلى هذا الأساس لم يكن هذا النظام دينياً بالمعنى الدقيق، لأن السياسة الدينية تفترض إدخال الرعية في دين الإسلام، وهذا المسعى لو اتخذته الإمبراطورية لأضر ضرراً بالغاً بموازناتها المالية. لقد تعلمن نظام الجزية منذ القرن السادس عشر وأصبح مجرد طريقة لتوزيع الضرائب بين المجموعات المكونة للمجتمع. وكان التطور الطبيعي لنظام الضرائب يفترض التخلي شيئاً فشيئاً عن الجزية لتتحول السياسة المالية للإمبراطورية سياسة ضرائبية عادية. لكن الجزية لم تلغ إلا بين سنتي ١٨٣٩ و١٨٥٥، بمناسبة صدور خط كلخانة وما ترتب عليه من تنظيمات جديدة. ما يعني أن قروناً تواصلت ودولة التعددية الدينية والعرقية تساوي بين رعاياها على أرض الواقع وتميز بينهم على مستوى المبدأ. لم تتحوّل التعددية المعيشة إلى مساواة، لذلك ظلت الدولة فسيفساء مجموعات متعايشة لكنها غير مندمجة. وأدّى الضغط الاقتصادي إلى تفكك المجتمع العثماني التعددي، فأصبحت التعددية علة "الرجل المريض". وتحوّلت السياسة الضرائبية عبئاً على الدولة، كما أصبح طبيعياً أن يتحوّل ولاء بعض

المجموعات إلى الجهات التي باتت أكثر قدرة على تلبية مصالحها الاقتصادية وإحياء شعور الكرامة لديها، أي الجهات الأوروبية الرأسمالية.

ثم إن قضية الجزية لم تكن إلا جزءاً من قضية أعم هي المساواة بين رعايا لهم نفس الأفضال على الدولة. لم يكن المسلمون يحظون بحقيقة بالتفوق إلا على مستوى المبدأ. لكن نظام الملل حقق التعايش السلمي بين الأعراق والأديان والمذاهب من دون أن يصهر الرعية، كما أنه حافظ حتماً على البنية التقليدية للمجتمع لأنه ترك المجموعات العرقية والدينية على نفس نظامها الأصلي. فكان طبيعياً أن تستفحل الأزمات لحظة مواجهة الدولة للمصاعب، فتتخلى المجموعات عن الالتحام بالمجموع إذا رأت أمامها فرصاً لتحقيق مصالح أفضل. هذا ما حصل مع اليونانيين مثلاً عندما وجدوا مساندة مزدوجة من روسيا الأرثوذكسية وأوروبا في عصر القوميات. وقد سلك العرب المسلك ذاته عندما ضعفت الإمبراطورية فبدأ الحلم بإنشاء دولة عربية. نظام الملل هو استمرار لنظام الطاعة وإقحام غير المسلمين في فلسفته، حيث يعرض للمجموعات توفير مصالحها مقابل القبول بالخضوع للسلطة. إن الانفصال اليوناني الذي كان فاتحة انفراط عقد الدولة هو نتيجة طبيعية لاختلال التوازن بين الدعامتين اللتين تأسستا عليهما، أي مواصلة الإسلام والمسيحية الشرقية في آن واحد (هل نحتاج إلى التذكير ثانية بأن نقمة المسيحية الغربية على المسيحية الشرقية لم تكن بأقل من نقمتها على الإسلام، كما كان عنف العثمانيين ضد المسلمين الشيعة أقوى من عنفهم ضد المسيحيين؟).

لقد بدأت فكرة صراع الحضارات تنشأ في هذا الظرف تخصيصاً. الصراع بالغ العنف بين العثمانيين واليونان انطوى على سوء تفاهم: كان شعراء الرومانسية مثل هيغو وبايرون يرون اليونان في صورة الإغريق فنشأت صورة الإسلام المعادي للفلسفة والعلم والحضارة. أوّل اعتراف عثماني باستقلال إحدى القوميات تمّ سنة ١٨٢٩ عندما قبل محمود الثاني باستقلال اليونان، لكنه كان اعتراف المغلوب على أمره. أما صورة التقابل الهيكلي بين الشرق والغرب، التي تدعمت بهذه المناسبة، فقد ظلت قوية في المتخيل الجمعي وتواصلت إلى الآن. وجاء الخطاب القومي العربي يردّدها في حقّ العثمانيين وينفيها عن نفسه، ثم أصبح بدوره ضحية لها بعد ذلك.

إن العهد الإصلاحي الذي بدأ مع سليم الثالث (١٧٨٧ ـ ١٨٠٧) وتواصل مع محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩) وعبد المجيد الأول (١٨٣٩ ـ ١٨٦١) قد اتخذ شعار الإصلاح ليرسخ سياسياً فكرة التواصل، لكنه كان يعني واقعياً تغيير البنية العميقة للدولة. تزامن عهد سليم مع الثورة الفرنسية، وقد أرسل الوفود إلى أوروبا للاطلاع

على الحضارة الجديدة، وبدأ إصلاح الجيش وتنظيمه على الطريقة الأوروبية فقتله الإنكشارية بتأييد من العلماء. وقام محمود بإخماد حركة الوهابيين التي كانت أول تحدٍ للعثمانيين من داخل المنظومة الثقافية الإسلامية ذاتها، لكنه سرعان ما اصطدم بطموحات محمد علي في استحواذ مصر على دور القيادة. على أن محمد علي لم يختر بدوره نموذج الدولة القومية بما أنه حارب اليونان بطلب من الخليفة وحارب الوهابيين وكان يفكر في الاستيلاء على الخلافة نفسها.

إن قضاء محمود على الإنكشارية سنة ١٨٢٦ ودعوته مدربين أوروبيين لتكوين جيش جديد وتأسيس المدرسة الحربية سنة ١٨٣٤ وبعث إدارة للترجمة مهدت لظهور دبلوماسيين على النمط الأوروبي، كل هذه المبادرات تعني وجود سعي إلى إيجاد طبقة جديدة لإدارة الدولة غير الإنكشارية والشيوخ، هي طبقة الأفندية أو أصحاب الطرابيش، ذوي الثقافة الحديثة، الفرنسية غالباً، والسطحية في معظم الحالات. يضاف إلى ذلك السعي إلى ضرب الأسر الكبرى التي كانت تحكم الولايات كي تتحقق المركزية وترسخ سيطرة المركز على الأطراف[1]. أما في عهد عبد المجيد، فقد تطوّرت الإصلاحات بما زاد الدولة ضعفاً فاضطرت إلى أن تقبل الإملاءات الأوروبية بسبب الهزائم العسكرية. وكان خط كلخانة (١٨٣٩) أول وثيقة إصلاحية تعتبر الخروج عن الشرع سبب الخلل لكنها تتضمن مبدأ المساواة بين المسلم وغير المسلم أمام القوانين والضرائب. وفي سنة ١٨٥٥ رفعت الجزية عن المسيحيين. ثم صدر سنة ١٨٥٦ خط همايون ومن بنوده السماح للأجانب بشراء العقارات بشروط.

يجدر بنا تأمل هذا المسار بدقة. لم يكن للقوى الأوروبية رغبة في إصلاح الدولة العثمانية، لكن المفارقة أن عملية الإصلاح ذاتها قائمة على التناقض بين طموحات الدولة ومقولاتها الثقافية. الدولة التي لم تقم على أساس المواطنة لم تكن قادرة أن تطرح القضية على أساس المساواة بين مواطنيها بل المساواة بين المسلم والمسيحي في المطلق. فما كان يطالب به الأوروبيون لا يعدو أن يكون تطبيق الشرع الإسلامي

---

(١) تطورت مساحة الإمبراطورية ثم تراجعت كما يلي:
عهد التأسيس: ٥٦٣١ كلم مربع.
عهد محمد الثاني: ٢,٢١٤,٠٠٠ كلم مربع.
عهد سليم الأول: ٦,٥٥٧,٠٠٠ كلم مربع.
عهد سليمان: ١٤,٩٨٣,٠٠٠ كلم مربع.
القرن السابع عشر: ٢٤,٠٠٠,٠٠٠ كلم مربع.
سنة ١٩١٣: ٤,٩٨٠,٠٠٠ كلم مربع.

والعودة إلى أصول نظام الدولة، في عصر أصبح فيه ذلك سبب حتفها!![1]

كان طبيعياً في العهد الإمبراطوري أن يتعايش المسلم والمسيحي في المطلق، بدون تعيين مواطنة هذا أو ذاك، لأن فكرة المواطنة لم يكن لها معنى. لكن "المسيحي" في عصر القوميات أصبح يعني شيئين مختلفين: ابن البلد المنتمي إلى إحدى المجموعات المكونة للمجتمع، والأجنبي الذي يقدم في إطار التوسع الرأسمالي العالمي. وعلى هذا الأساس كانت الدولة مدعوة إلى أن تنفذ نظاماً ليبرالياً بمقتضى المبادئ الإسلامية ذاتها التي تمنح المسيحي صفة الذمي وتسمح له بممارسة النشاط الاقتصادي لأن الثقافة السائدة ظلت متمسكة بجهاز مفهومي قديم يقسم الناس على أساس الدين لا القومية أو الجنسية. ولذلك بدت القضية دينية مع أنها قضية اقتصادية أساساً محورها حق الدولة في سن تشريعات حمائية لاقتصادها. كما أن بداية الاقتراض من أوروبا لم يكن خطأً شخصياً بل ضرورة فرضها عدم التكافؤ الاقتصادي، كما نرى الحال إلى اليوم. والنتيجة أن الأقليات لم تدفع إلى الإصلاح لأنها رأت الظروف الدولية مؤاتية للطلب المشط، والمسلمون لم يقبلوه لأنه ينتهي إلى عواقب بدت منافية للدين الإسلامي، والقوى الأوروبية لم تكن جادة في دعمه لأن استعادة الإمبراطورية عافيتها هو نقيض مرادها. لا ريب في أن المأزق الثقافي ليس الوجه الوحيد للقضية، بما أن الصين واليابان واجهتا بدورهما نفس المفارقة[2]، لكن المقصود تبيُّن كيف كانت الثقافة السائدة عنصراً من عناصر الفشل.

لم يكن للإصلاحات العثمانية أن تتواصل إلا في ظل التحول من النموذج الإمبراطوري إلى نموذج الدولة القومية. من هنا كان طبيعياً أن تتفكّك الإمبراطورية في عهد عبد العزيز (١٨٦١ ـ ١٨٧٦) وعبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩)، تمهيداً لسقوط الخلافة، كي يرتفع التناقض بين طموحات المجموعة ومقولاتها الثقافية. وفي الفترة الفاصلة بين عزل عبد الحميد الثاني وإلغاء الخلافة بلغ هذا التناقض حدوداً قصوى، سواء من جهة الأتراك الذين حاولوا توسيع المجال التركي بسياسات التتريك

---

(١) مثال ذلك حرص الفرنسيين منذ عام ١٦٣٠ على ترجمة وطبع كتاب عرف بـ **كتاب العهد والشروط** يتضمن وصية نبي الإسلام باحترام حرية تجارة المسيحيين. ويبدو أن هذا الكتاب قد استعمل لدعم التوافق العثماني ـ الفرنسي آنذاك ومنحه طابعاً دينياً ثم استعمل بعد ذلك بقرون لدعم سياسة الامتيازات.

(٢) توجد اليوم أعمال عديدة تقدم مداخل للمقارنة بين الوضع العربي الإسلامي والوضع الياباني، يراجع مثلاً: ضاهر (مسعود)، **النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**. الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢٥٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩.

مع أمل بأن يقبل العرب وغيرهم هذه السياسة تحت غطاء الوحدة الدينية، أم من جانب العرب الذين كانوا متناقضين في الدعوة إلى التحرّر من الأتراك والتمسك بنموذج الخلافة في نفس الوقت. ولا يخفى أن الدعوة إلى قيام خلافة عربية كانت تعني إخضاع المسلمين غير العرب، وهم الأغلبية، لسلطان عربي. بل لم يكن غريباً أن يفشل أوّل دستور سنة ١٨٧٦ وتبدو الإمبراطورية في مؤتمر برلين (١٨٧٨) في هيئة "الرجل المريض" الذي يقتسم الأقوياء تركته. فالإمبراطورية لم تسقط تحت ضربات أعدائها ولكنها سقطت بسبب عجزها عن أن تجد لها نفساً جديداً يوفّر لها سبل التصدّي، سواء بفكرة الدستور كما حاول مدحت باشا أم بفكرة الحكم الديني الاستبدادي كما حاول عبد الحميد الثاني.

٣ ـ إسلام الأطراف

سنعمل في ما يلي على طرح الأسئلة نفسها من خلال تجربتين مختلفين تماماً، تؤكدان أن ثقافة واحدة ظلت تعمل في ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية مختلفة، وفي فضاءات جغرافية متباعدة وبنى سكانية متباينة، وأن هذه الثقافة ليست انحطاطاً بل هي محاولات حلول مبدعة، وهي لم تفقد إبداعها بسبب انحطاطها الداخلي وحسب بل انحطت بسبب تغير العالم حولها وعجزها أن تتكيف بالسرعة المطلوبة مع المتغيرات.

وليس المقصود تفسير كل الأحداث بالثقافة، بل معاينة التطورات المختلفة من خلال دوافعها الثقافية. وسنختار لهذه القراءة المقارنة طرفين متباعدين: الدولة المغولية المسلمة في شبه القارة الهندية ومملكة الشرفاء بالمغرب. إن المقابلة بين إسلام المركز وإسلام الأطراف لا يعني الإيحاء بتفوق واحد على الآخر. بل الغاية تأكيد مبدأين: **أولاً**، إن تاريخ المركز تاريخ فقير إذا لم يأخذ بعين الاعتبار التنوعات الشديدة للأطراف سواء بالمعنى الجغرافي أو السوسيولوجي أو الجندري. **ثانياً**، إن إعادة تأهيل الأطراف ليست عملاً كافياً في ذاته بل المطلوب إعادة التفكير في الأسس التاريخية السائدة وفتح مجال الرؤية إلى زوايا نظر متعددة ومختلفة، كي لا يتحوّل تاريخ الأطراف تاريخاً لمركز جديد قائم على نفس المسلمات التاريخية السائدة.

ولعل الثلاثية "الإمبراطورية العثمانية ـ المغرب ـ الهند" تذكر بالنمط التفسيري الذي قدمه الانتربولوجي كليفورد غيرتز في كتابه **مراقبة الإسلام**[1]، وهو الذي يتساءل

(١) يراجع: Geertz (Clifford), *Observer l'islam*. La Découverte, 1992.

في مقدمته عن مشروعية أن يدعي الانتربولوجي مراقبة فضاء واسع شاسع معقد، وهل يمكن رسم بصفة مقبولة حدود حضارة كاملة من خلال تفاصيل نظام اجتماعي جزئي كيفما كانت حميمية المعرفة به؟ ويجيب عن هذا الاعتراض بقوله إن غاية بحثه هو اكتشاف قيمة الحقائق السائدة بالنسبة إلى المستوى العام وتبين كيف يمكن لاكتشافات تفصيلية ومعمقة أن تفتح مسارات لتأويلات عامة. لست أدري إلى أي حدّ يمكن أن يقنع جواب غيرتز الانتربولوجيين ويحلّ مشكلتهم المنهجية في دراسة الفضاءات الشاسعة والمعقدة، لكني أعتقد أنه كاف بالنسبة إلى محاولتي مراجعة التاريخية السائدة لعصر النهضة بالحفر في الطبقات التأويلية التي أحاطت بالأحداث والوقائع وجعلت الصورة العامة والنتيجة النهائية تسبق في الأذهان المعرفة بتفاصيل الأحداث والوقائع ذاتها. إن القضية التي أطرح هي قضية تأويلية وليست تاريخية ولا انتربولوجية، فهي تستكشف كيف تشكلت الرؤية ولا تزعم أنها تكشف أحداثاً ووقائع جديدة. وكل المقصود إثبات إمكانية فتح مسارات تأويلية جديدة للتاريخ والاستدلال على أن المسارات السائدة ليست بالضرورة الأكثر صحة فضلاً عن أن تكون الوحيدة الممكنة.

أ ـ الإسلام التأليفي بالهند[١]

يبدأ تاريخ المغول وينتهي من وجهة نظر التاريخية القومسلامية عند تدمير بغداد. لكن المغول الذين كادوا يتسببون في إفناء الحضارة الإسلامية أنشأوا في الهند إحدى الدول الأكثر ازدهاراً وتميزاً في القرن السادس عشر وتواصلت الدولة المغولية من مطلع هذا القرن إلى منتصف القرن التاسع عشر (١٥٥٦ ـ ١٨٥٨). ومعلوم أن المسلمين وصلوا إلى الهند في عهد محمود الغزنوي (٩٩٩ ـ ١٠٣٠)، وفي بداية القرن السادس

---

(١) حول الحضارة الهندية في العهد الإسلامي، يراجع:

ـ إقبال (عباس)، **تاريخ المغول من حملة جنكيزخان حتى قيام الدولة التيمورية**، تعريب عبد الواحد علوب، المجمع الثقافي في أبو ظبي، ٢٠٠١.

ـ الشيال (جمال الدين)، **الحركة الإصلاحية والمراكز الثقافية في الشرق الإسلامي الحديث**، القاهرة، ١٩٥٧.

ـ نوار (عبد العزيز سليمان)، **الشعوب الإسلامية**، ط ٢، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩١.

- Bâbur, *Le livre de Bâbur*. Trad. J - L. Bacqué - Grammont. Paris, 1980.

- Frédéric (Louis), *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris, Arthaud, 1987.

- Frédéric (Louis), *L'inde de l'islam*. Paris, Arthaud, 1989.

- Roux (Jean - Paul), *L'islam en Asie*. Paris, 1958.

- Schimmel (Anne - Marie), *The Empire of the Great Mughals*. Reaktion Books, 2004.

عشر كانت الهند مقسمة بين إمارات عديدة، إمارات هندوسية في الجنوب وسلطنات إسلامية في الشمال. قام بابر (الملقب بظهير الدين محمد بن عمر شيخ ميرزا) بتوحيد الجزء الأكبر من الإمارات الشمالية وكان يرفع راية الإسلام السُنّي ويعتبر نفسه متحدراً من جنكيزخان وتيمورلنك. وانطلق من غزنة واستولى على كابول ثم دهلي وواصل مسيرته نحو أجزاء الهند مستعملاً المدفعية فاستولى على الجزء الأكبر من الشمال وأجزاء من الجنوب. كان لاستعماله الأسلحة النارية واعتماده التنظيم المحكم للجيش الدور الأكبر في التغلب على الإمارات الإسلامية من جهة، وعلى الهندوس الراجبوت الذين كانوا يعيشون على أمجاد الماضي. وقد وظف أيضاً العامل الديني لهذه الغاية لكن استهلاك الخمر والأفيون بإفراط كان أمراً عادياً في حياته وحياة جيشه، وكذلك في عهود لاحقيه من ملوك الإمبراطورية المغولية.

وقد بدأ بابر باعتماد سياسة التسامح الديني بين مختلف فرق المسلمين وبين المسلمين والهندوس لتستقر أوضاع مملكته ذات الأغلبية السكانية الهندوسية والتقسيمات الإسلامية بين شيعة وسُنّة وطرق صوفية عديدة. وتنازع أبناؤه الدولة بعد وفاته ونجح الأفغان في التحرر من الحكم المغولي بفضل شير شاه، ومع وفاته سنة ١٥٤٥ انفرط عقد الدولة مجدداً وعاد المغول إلى السيطرة. واسترجع همايون بن بابر الحكم بدعم من الدولة الصفوية التي كان لجأ إليها وعند وفاته سنة ١٥٥٦ خلفه ابنه أكبر.

كان "أكبر" (جلال الدين محمود) الممثل الأسمى للعهد المغولي، حكم من ١٥٥٦ إلى ١٦٠٥ (تولى الحكم في الثانية عشرة)، ويعدّ المؤسس الفعلي للدولة المغولية التي وسّع حدودها على حساب الدويلات الهندوسية المتبقية. وما يهمنا تخصيصاً هو التجربة المتميزة التي قادها للتقريب بين الأفغان السُنّة والأوزبك الشيعة، وبين الفقهاء والمتصوفة، ثم بين المسلمين والهندوس. فقد دفعه التأمل في الحروب والقتل إلى نوع من التصوف وطلب الحقيقة بين الأديان، رغم أنه كان أمياً. ويقال إنه حاصر مرّة حصناً هندوسياً يقوده أمير هندوسي شاب حديث عهد بالزواج من أميرة هندوسية، وحاول أكبر أن يترك لهما فرصة النجاة بالنفس لكنهما أصرا معاً على المقاومة إلى الرمق الأخير. ودفع ذلك أكبر المسلم إلى التفكير، فلو لم يكن ذاك الأمير مؤمناً إيماناً صادقاً بدينه وقضيته لما قبل الموت لنفسه ولزوجته الحسناء.

من جهة أخرى، سعى أكبر إلى بناء دولة قوية فأدخل تنظيمات جديدة منها تعيين وزراء يكلفون بشؤون الجيش والمالية وبإدارة القصر الملكي وإدارة الشؤون الدينية وعمل على تحديد ضرائب تجمعها الدولة مباشرة بدل الاقطاعات بعد أن قسّم المناطق المسيطر عليها إلى ولايات تحت إشراف الحكم المركزي. وكان شديد

الاهتمام بتطوير صناعة المدفعية وتعهدها فكانت سلاحه الحاسم في معاركه.

إن هذا الطموح المزدوج، طموح إقامة دولة قوية وطموح الوصول إلى حقيقة الاختلافات بين البشر، هو الذي دفع إلى أن يكون أكبر، والإمبراطورية المغولية في عزّ قوتها، عنوان تجربة متميزة في إدارة التعددية الدينية والعرقية. فأهم عوامل نجاح الدولة تخلصها من الاضطرابات بإدخال الهندوس إلى أعلى مناصب السلطة، كي يتحقق توازن بينهم وبين المسلمين. وقد تدرجت هذه الإصلاحات إلى أن انتهت بحدث متميز في تواريخ العهود الإسلامية، وهو إلغاء نظام الجزية سنة ١٥٦٤. لنلاحظ أن مجرد فرض الجزية على الهندوس كان يتضمن في ذاته توسيعاً لمفهوم الكتابية. فالاصطدام بالأديان الهندية هو اصطدام بنظام ديني مختلف عن النظام الإبراهيمي الذي تنتمي إليه اليهودية والمسيحية والإسلام، والذي أقيم في محيطه نظام الجزية التقليدي. لكن الدول الإسلامية وسعت مفهوم أهل الكتاب ليشمل الديانات الفارسية أولاً، ثم الهندية بعد ذلك، وكان منطقياً أن يتواصل هذا التطور إلى أن يلغي نظام الجزية من الأصل، باعتبار ان الدولة الإسلامية كانت ما فتئت تتحول إمبراطورية للتعددية الدينية والعرقية. وفي الدول الإسلامية التي تعاقبت في شبه الجزيرة الهندية كان الغالب أن الرعية من الهنود غير المسلمين يفوقون عدداً المسلمين، لكن هذا الوضع لم يكن خاصاً بالهند، ولو طُبِّقت الشريعة لاقتضى الأمر قتل مئات الآلاف من البشر. لقد اتخذ أكبر القرار الذي لم يجرؤ غيره على اتخاذه، إذ أدرك ما أدركه الحكام الآخرون، وهو أن استقرار الدولة يقتضي إدماج مكوناتها السكانية والاجتماعية واعتماد المساواة بين هذه المكونات، وتجرّأ على ما لم يتجرّأ عليه غيره من منطلق قناعات فكرية.

فأكبر نشأ على المذهب السُنّي ثم تأثر بالتشيع والتصوف في بلاد فارس، كما قادته حروبه العنيفة ضد الهندوس إلى إدراك أنهم يؤمنون صادقين بعقائدهم. اتجه أكبر إلى صياغة تأليفية تجمع مختلف العناصر الإسلامية والهندوسية وحاول أن ينشئ تديناً تأليفياً تقتبس عناصره من كل الديانات لتتحد معتقدات الناس. منع مثلاً تعدّد الزوجات (تقليد إسلامي) وانتحار الأرامل (تقليد هندوسي). ومنع ذبح البقر وشجع على الصلاة باللغة السنكسريتية ويبدو أنه كان أول حاكم يدعو المسلمات إلى التخلص من الحجاب. واعتبر نفسه المهدي ثم الخليفة وادعى القيام بالكرامات الصوفية. قبل أيضاً التحاور مع المبشرين المسيحيين وعيّن أحدهم معلماً لابنه سليم. وفي الوقت الذي كان يوسّع دولته إلى كل الأديان والمذاهب كان يُعبِّر عن إيمان عميق بالإسلام، تشهد له المساجد العديدة التي بنيت في عهده وهي تعدّ من روائع المعمار المغولي. لقد أدرك من خلال معاركه الحربية أن كل فئة تؤمن بدينها إيماناً حقيقياً بدليل اختيارها الموت على

الاستسلام، وتأثر بأحداث يومية مثل مصير الأمير الهندوسي الشاب الذي ذكرنا أنه انتحر وزوجته عندما أيقن أنه سينهزم أمامه، وقد يكون أكبر أقام لهما تمثالاً للذكرى. كما شجع المناظرات بين الأديان ليدرك الصحيح منها ويقال إنه جمع طائفة من الأطفال من مختلف الأديان والمذاهب ورباهم منعزلين عن الناس لعله يتوصل بالتجربة إلى تحديد ما هو دين الفطرة، لكنهم نشأوا بكماً. وفي عهده ظهرت اللغة الأردية وهي خليط من الفارسية والهندية والتركية فأصبحت اللغة الأولى في الهند. كما شهد عهده نهضة أدبية وفنية كبرى قامت على التخلص من الأحكام التقليدية، إذ ازدهر الرسم والنحت.

خلف أكبر ابنه جهانكير وكان من أم هندوسية ومعلمه مبشر يسوعي، وحكم من ١٦٠٥ إلى ١٦٢٧، مواصلاً نفس التوجهات. وكان عهده مرحلة جديدة من البطش لقمع الاضطرابات والثورات (سمل مثلاً عيني ابنه خسرو عندما ثار عليه وكاد يلحق المصير نفسه ابن ثان كادت له الزوجة الحسناء نورجهان) لكنه واصل سياسة التسامح مع الهندوس. اتسعت قصوره للخمور والمخدرات لكنه كان يتمتع بإحساس مرهف ضد الظلم، حتى يقال إنه أنشأ ناقوساً أمام قصره يدقه من يتعرض للظلم. وهو باني رائعة "تاج محل" التي تعبّر عن التسامح الديني بجمعها بين أنماط عمرانية مختلفة. وفي عهد خلفه أورانك زيب (١٦٥٨ ـ ١٧٠٧) شهدت الإمبراطورية أقصى اتساعها وكان هذا الملك آخر حكامها العظماء. لكنه قرر بعد ذلك فرض المذهب السني وأعاد فرض الجزية على الهندوس وأبعدهم عن مراكز الحكم وحارب الشيعة وقتل زعماء السيخ، فانحلت الإمبراطورية بعده وضعفت إلى أن عزل الإنجليز آخر أمرائها الصوريين سنة ١٨٥٨.

يثبت النموذج المغولي مرة أخرى أن الدول التي نشأت في العهد المصنف انحطاطاً هي الدول التي واصلت منطق الثقافة الإسلامية النمطية وطورته كي يتجاوب والظروف الجديدة. إن العديد من القضايا المثارة اليوم، مثل أحكام الردة والجزية وتعدد الزوجات، تطرح بالعودة مباشرة إلى ما يدعى بعهد السلف، أو في أحسن الحالات إلى العهد الكلاسيكي، فتغيب معطيات مهمة تثبت أن اتجاه الثقافة الإسلامية إلى التطور قديم، وأن الإحساس بتوقف تطورها عشرة قرون إنما يرجع إلى تغييب جزء كبير من تاريخها. فالدول الإسلامية واجهت قضية الأقليات أو قضية الأغلبية السكانية التي تدين بغير دين الدولة، كما هو شأن الإمبراطورية المغولية. وقامت تجارب عديدة تؤكد قدم الشعور بالحاجة إلى التغيير. ولئن بدت الحلول المقترحة غريبة بمنطق عصرنا الحاضر فإنها منطقية جداً من خلال الرؤية الشائعة في تلك العصور التي لم تيأس قط من إمكانية الوصول إلى الحقيقة وجمع البشر حولها.

هذه التجربة المتميزة لم تحظ باهتمام القومية العربية، لأن الهند غير العربية قد فُصلت عن عالم عربي كانت شديدة الارتباط به إلى القرن التاسع عشر، ولم تحظ باهتمام القومية الإسلامية التي فسخت عهد أكبر لأنه لا ينتمي إلى العصر الموسوم بالسلف، وغيبت الإسهام المغولي الذي تشهد به عظمة "أكبر" وروعة "تاج محل"، في نفس الوقت الذي اقتبست فيه أصولية أبو الأعلى المودودي المولود في تلك الأقاليم، عربتها وجعلتها مستنداً رئيساً لفكرها الديني والسياسي.

ب ـ الإسلام النقوي في المغرب الأقصى(١)

يمكن الوصول إلى العديد من النتائج المشابهة إذا انتقلنا بالنظر إلى الضفة المقابلة للعالم الإسلامي، رغم ما يبدو عليه الوضع المغربي من محافظة، حتى إن ممالك الشرفاء جديرة بأن تعدّ الأكثر تعبيراً عن الدولة الدينية في الإسلام. هل من ضرورة للتذكير بأن المغرب الأقصى الذي سبق الوهابية بادعاء السلفية لم يعرف الإسلام إلا بعد وفاة النبي والصحابة، وأن أسلمته كانت بطيئة جداً استمرت عدة قرون ولم تكتمل؟ وعلى هذا الأساس ليس مغرب الشرفاء والجهاد بأولى في تمثيل الإسلام من دولة المغول أو الدولة العثمانية، ولا هو بأقل من ذلك. إلا أن حظه في خطاب القومية العربية والإسلامية لم يكن أفضل من حظ سابقيه، فغابت أيضاً الكثير من العِبَر التي يتضمنها تاريخه.

---

(١) يراجع حول تاريخ المغرب:

ـ مؤلَّف جماعي، **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر** (ندوة، ١٩٨٣). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨٦.

ـ المنوني (محمد)، **المصادر العربية لتاريخ المغرب**. الرباط، مطبوعات كلية الآداب، ١٩٨٩.

ـ قدوري (عبد المجيد)، **المغرب وأوروبا ما بين القرن الخامس عشر والثامن عشر**. الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

ـ الناصري (أحمد بن خالد)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**. الدار البيضاء، ١٩٩٧ (ط ١: ١٨٩٤).

- Berque (Jacques), *Le Maghreb entre deux guerres*. Cérès, 2001 (1 éd. 1961).

- Julien (Charles André), *Histoire de l'Afrique de Nord*. Payot, 1969.

- Laroui (Abdallah), *Histoire du Maghreb*. Essai de synthèse.

- Laroui (Abdallah), *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830 - 1912*. Centre culturel arabe, 2001 (1 éd. Maspero, 1980.

- Kably (Mohamed), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen - Age*. Maisonneuve et Larose, 1986.

- Miège (J - L.), *Le Maroc et l'Europe*. 4 v., Presses Universitaires de France, 1961 - 1963.

- Valensi (Lucette), *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790 - 1830*. Flammarion, 1969.

لقد أنشأ المغرب النموذج المرابطي ـ الموحدي الذي يقابل النموذج الأيوبي في المشرق. تم الاحتفاظ من هذا النموذج بالجهاد والورع وألغي ما سوى ذلك من العناصر الاجتماعية والثقافية المعبرة. من ذلك تكيّف الإسلام بالذهنية المحلية ودور البربر غير العرب في توسيع الدائرة العالمية للإسلام ديناً وحضارة. ثم دور الروحانية الأحيائية Animiste في ترسيخ الدين الإسلامي في النفوس، وهي التي أصبحت تدعى شعوذة في القرن التاسع عشر. فلم يبدأ الاتجاه بالتوحيد ثم انحط إلى التدين الخلاصي messianisme، بل كان الدين وروح الممارسات الخلاصية والأحيائية شيئاً واحداً لا ينفصل منذ بداية مسار الأسلمة؛ كان الدين كرامات وشرفة وبركة ومهدوية. . . الخ. ومن ذلك أيضاً قيام السياسة على قدر كبير من ممارسة العنف (عندما حاصر الموحدون بقايا المرابطين في وهران لم يبقوا منهم أحداً، على مثال صنيع العباسيين مع الأمويين). ثم غاب التأكيد على أن سقوط الأندلس لم يكن عنوان فشل دول الطوائف بل فشل النموذج المرابطي ـ الموحدي في الوفاء بما وعد به، مقابل نجاح الاسترداد المسيحي الذي هدّد المغرب نفسه. ومعركة الزلاقة التي انتصر فيها ابن تاشفين سنة ١٠٨٦ لم تكن إلا انتصاراً مؤقتاً أخّر سقوط الأندلس ولم يمنعه. ومن ذلك التضييق الفكري باسم الدين، كما هو مشهور مثلاً من خلال محنة ابن رشد، ودور العصبية القبلية في منع استقرار الدولة، وتحقير المرأة باسم الدين لمتابعة عادات سابقة على العصر الإسلامي، فقد ظل الزواج بأكثر من أربع حرائر دارجاً في المغرب قروناً بعد دخول الإسلام. إلى غير ذلك من العناصر التي فسخت ليستجيب التاريخ العريق للمغرب للقالب الأيديولوجي الناشئ في جزء من المشرق القائم على سردية الانحطاط والنهضة.

وفي الحقبة الموسومة خطأ بالانحطاط حكم المولى إسماعيل (١٦٨٢ ـ ١٧٢٧) الذي ما زالت مكناس تشهد بعظمة عهده، وقد جعل الإخباريون المغاربة بناءاته من صنف ما بناه الفراعنة والفرس، وحكم سبعاً وخمسين سنة حتى كان بعض العامة يظن أنه لا يموت. كان حكمه باسم الدين لكنه لم يخلُ من مصادمات عنيفة برجاله. وفي هذا المجال نرى أن "البرنامج البديل" للحزب الديني لم يكن يخرج كثيراً عن السائد، ولعل أبرز أمثلته رسالة جريئة أرسلها إلى إسماعيل أكبر فقهاء العصر، الحسن اليوسي، يقول فيها إن واجبات الإمام ثلاث: جمع المال من حق وتفريقه في حق، إقامة الجهاد لإعلاء كلمة اللّه، الانتصاف من الظالم للمظلوم[1]. هذه العناصر الثلاثة تبدو أخلاقية

---

(١) نص الرسالة في: الناصري، م. س، ج ٧، صص ٨٢ ـ ٨٧.

لكنها كانت ضد مصلحة الدولة وقوتها. فجمعُ المال مع التقيّد بأحكام الشرع لا يكفي لتوفير الحاجات المالية للدولة، وإقامة الجهاد دونما اعتبار للموازنات الاستراتيجية الدولية هو مدخل لمزيد الهزائم، أما قضية الظلم فقد تكون أحياناً ستاراً عن قضايا أخرى. وعلى العموم، كان كل التجاذب بين الدولة ذات الشرعية الدينية والدين الذي يتجاوز في شرعيته الدولة يدور حول هذه القضايا الثلاث. ويبرز تاريخ المغرب كم كانت الدولة متقدمة في وعيها بقضايا العصر مقارنة برجال الدين، تماماً كما لاحظنا من خلال النموذجين العثماني والمغولي.

إن أكبر ظلم سجله الإخباريون المغاربة في حق إسماعيل هو أنه عامل كل السود معاملة العبيد وفرض عليهم الانضمام إلى الجيش وقتل أحد الفقهاء الكبار لما رفض مجاراته. وباعتبار الأهمية الخاصة لقضية الجهاد في تاريخ المغرب، فهو ضرورة جيو ـ ستراتيجية فرضها الجوار الإسباني وضرورة سياسية فرضها ارتباط شرعية الحاكم بالممارسة الجهادية، فإننا نحتفظ بهذا المدخل نموذجاً للتناقض بين الثقافة السائدة والطموحات التي ترسخها في الذهنيات، ما يتحوّل تصادماً بين سياسة تجريبية يقودها الحاكم وأحكام أخلاقية مجردة يلوّح بها الممثلون الدينيون.

كان الجيش المغربي تقليدياً تجمعاً للمقاتلين الذين ترسلهم القبائل بمقتضى عهد البيعة للسلطان، فيشترك هؤلاء في اقتسام الغنائم وتتمتع قبائلهم بحق الحماية وبامتيازات ضريبية وترابية. كان المقاتلون يشعرون طبيعياً بالانتماء إلى القبيلة ويطيعون السلطان لأسباب دينية، فإذا حدث التعارض بين الأمرين كانت الغلبة للولاء الأول.

ومن خصائص هذا النظام أن الجزء الأكبر من السلاح يظل ملكاً فردياً، والمقاتل تعدّه القبيلة وليس الدولة، وهو أساساً قوة جسدية واندفاع حماسي من دون تدريب ولا انضباط. وقد دخلت الأسلحة الحديثة المغرب مبكراً، فلم يؤد ذلك إلى دعم الاحتراف بل انتشر هذا السلاح في أيدي الجميع، فزاد ذلك من الاضطرابات فيما بين القبائل وبينها والسلطان نفسه. وكانت كثرة المعارك التي يخوضها السلطان بموالاة القبائل تدفع هذه القبائل إلى التقارب من دون أن يسمح ذلك باندماج اجتماعي بينها، إذ لم يكن هذا الاندماج في صالح السلطان لأنه قد يؤدي إلى تحالف القبائل ضده. والجهاد لم يكن مجرد أداة دعاية يستخدمها المخزن بل كان عنصراً حقيقياً من عناصر توجيه المزاج العام. على أن هذا كله لا يحل القضية الكبرى وتتمثل في مجموعة من المفارقات المستعصية:

أولاً، ليس الجيش قوة حماية خارجية فقط، بل هو أيضاً وأساساً قوة قمع داخلية مهمته إيقاف الاضطرابات ومحاربة الخارجين عن الطاعة. كان السلطان قائد الحملة ينتقل من جهة إلى أخرى ليضمن ولاء المدن والقبائل ويقمع تمردها عند الضرورة،

فكان خير ممثل للنظرية الفقهية الكلاسيكية في الجهاد، فهو مجاهد لأنه يسخّر الجزء الأكبر من نشاطه في إخضاع "البغاة" والاستعداد لصد الكفار أو غزوهم. لكن تغير موازين القوى العالمية دفع شيئاً فشيئاً إلى الاقتصار على النوع الأول من الجهاد والتغاضي عن الثاني.

ثانياً، إن السلطان يستعمل القبائل لقمع الاضطرابات التي تحدثها القبائل، ما يعني أنه يظل رهينة التحالفات الظرفية التي لا يمكن السيطرة عليها على المدى الطويل وقد تدور الدائرة عليه في مناسبات عديدة. فالجيش عامل اضطراب رغم أنه أداة القمع التي أعدت لتحقيق الاستقرار. ولم يكن الأمر عرضياً لأن منازعات القبائل كانت ضرورية للمخزن ليحافظ على سيطرته عليها (إضافة إلى عنصري الدين والمال).

ثالثاً، الجيش لا يقبل الاحتراف وتغيير طرق القتال ونوع الأسلحة لأنه مرتبط بنظام اجتماعي قبلي. فقضية تطويره هي قضية ترتبط بالبنية الاجتماعية وتفترض أن تتطور هذه البنية أولاً، وليست مجرد إدخال تجديدات تقنية. والقبيلة هي الوحدة العسكرية الأساسية، والقائد يُعيَّن حسب موقعه الاجتماعي لا معارفه العسكرية. ومن تراكمت خبرته بالمعارك قد يُنكب أو تُصادر أمواله أو يُقتل بدافع الحسد. والسلاح هو ملك فردي، واعتمادات الجيش يوفرها الجيش نفسه بالغارات والمغانم.

لم تكن مساوئ هذا النظام غائبة عن السلاطين الذين حاولوا أكثر من مرة أن يؤسسوا جيشاً "مخزنياً" نظامياً يتميز بالانضباط. وكانت مبادرة المولى إسماعيل تدل على وعي تام بالمسألة، وهي أول محاولة ضخمة لإصلاح الجيش بوسائل مستمدة من الثقافة الإسلامية السائدة بعيداً عن كل تأثير أوروبي. فقد عمد إلى تأسيس جيش من المرتزقة غير المنتمين إلى القبائل، يتكوّن من العبيد دون غيرهم، سمي جيش البخاري، لأن المولى إسماعيل جمعهم وعرض عليهم صحيح البخاري ليكون عهداً بينه وبينهم[(١)]. وبهذه الفرقة الخاصة التي لا تخضع إلا لأمره أصبح قادراً على تهديد

---

(١) أحدثت هذه المبادرة معارضة قوية من قبل فقهاء فاس الذين اتهموا السلطان بأنه حكم بالعبودية على الكثير من السود الأحرار، ما يتناقض ومقتضيات الشرع. وامتحن العديد من العلماء فسجنوا وأهينوا بسبب مخالفتهم إرادة السلطان وتشكيكهم في شرعية مبادرته. وكان من الضحايا الفقيه المشهور عبد السلام بن حمدون جسوس الذي قتل خنقاً سنة ١٧٠٨. وقد أقام السلطان إسماعيل نظاماً صارماً لهؤلاء العبيد يقضي بتجميعهم في أماكن معينة وتمتيعهم بالتسري من إماء وأخذ أطفالهم منهم لتدريبهم على الجندية. ولشدة اعتماده عليهم أصبح العديد منهم متمكنين من شؤون القصر وتواصل نفوذهم قوياً بعده فصاروا يعينون السلاطين ويعزلونهم، كما كانوا بعد ذلك عاملاً من عوامل تعطيل الإصلاحات الإدارية التي طالب بها أعضاء المخزن الذين كانوا أكثر وعياً بمتغيرات العصر.

القبائل إذا ما فكرت في نقض الطاعة أو الانسحاب من المعارك في الوقت غير المناسب. كما حرص على أن يوفر لهم السلاح الحديث المستورد من أوروبا.

لكننا نرى كيف أن المولى إسماعيل، الباني العظيم الذي يضاهي في تاريخ المغرب سليمان القانوني في المشرق، لم تتفتق عبقريته على شيء آخر غير هذا النظام الناجح على الأمد القصير والفاشل على الأمد الطويل. فقد استفاد كثيراً من هذا الجيش شبه النظامي أثناء ولايته الطويلة، لكن أبناءه دفعوا الثمن بعده، لأنهم أصبحوا تحت رحمة العبيد وسيطرتهم. وقد نجح محمد الثالث بن عبد اللّه (١٧٥٧ ـ ١٧٩٠) في الحد من نفوذهم بعد ذلك، وأدرك بالمناسبة أن عليه أن يلتفت نحو أوروبا إذا أراد أن يجد حلولاً أكثر نجاعة في تنظيم الجيش. فاعتمد القوة البحرية التي لا يمكن للقبائل أن تنازعها، وهو بذلك قد شجع نظاماً أوروبياً كانت أوروبا تستعد للتخلص منه ومنعه دولياً، وهو نظام القرصنة. كما كان الأسطول البحري مضطراً إلى استيراد مستلزماته من أوروبا نفسها. أما المولى سليمان (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢) فاختار أن يبتعد عن الضغط الأوروبي بإيقاف استيراد أسلحتها والتحرش بسفنها وقَبِل قرار فيينا القاضي بمنع القرصنة وقلص التجارة مع الأوروبيين. لكن هذه السياسة الانعزالية أضعفت موارد المخزَن وزادت البلاد فقراً. وتمثلت سياسته العسكرية في العودة إلى الحلول القديمة ومحاولة إحياء جيش البخاري وتقريب القبائل بالدين بعد أن شحت الموارد المالية الضرورية لإغرائهم، فلم ينجح في هذا ولا في ذاك. وعمَّ الاضطراب في المغرب منذ ذلك العهد، وضعف المخزن والقبائل في آن واحد وزادت المواجهة بينهما في تقوية الأطماع الأوروبية. وعندما فكر عبد الرحمن (١٨٢٢ ـ ١٨٥٩) في العودة إلى القرصنة أدرك سريعاً أن التفوق الأوروبي أصبح حائلاً دون ذلك.

يُبرز المثال المغربي التداخل العضوي بين الجيش والإدارة المدنية والاقتصاد. فلهذا السبب كانت الأزمات المتتالية للجيش تنعكس بقوة على المجتمع والعكس بالعكس، وكانت الاضطرابات وسيلة للتعبير عن أزمات النظام، وعمليات الإصلاح تصعب بسبب ذلك التداخل. وقد بدأ المغرب عهد التحديث وهو مثقل بقضيتين فقهيتين تختصران مأزقه: الجهاد والمعونة، وقد احتدم الجدل حولهما بعد أن احتلت فرنسا الجزائر سنة ١٨٣٠، وبدأ المغرب مسار الهزائم الواضحة في معركة إيسلي (١٨٤٤) ثم حرب تطوان (١٨٥٩). كانت أوروبا مخادعة في إعاناتها التقنية لتنظيم الجيش المغربي، ولكن هل يكون الأمر غير ذلك. والحال أن الخطاب السائد في المغرب كان خطاب جهاد، يدعو صراحة إلى تطوير الجيش للعودة به إلى وضع محاربة الكفار وتوسيع الرقعة الجغرافية للإسلام. فالإصلاحات الإسلامية لم تكن تقل خداعاً

عن السياسات الأوروبية، وهي إنما نشأت حول مفهوم الهدنة الذي يقتضي أن يسالم العدو القوي إلى أن تحين فرصة الانقضاض عليه. وكان الفقهاء لا يشكّون أن طبيعة الأشياء تقتضي أن يكون جيش المسلمين هو الأقوى للهيمنة على الآخرين، إلا أن قدرتهم على تحويل ذلك إلى أمر واقع قد اختفت، عندما لم يعد مفيداً إلقاء الخطب الحماسية ونشر فضائل الجهاد.

لم ينقطع السلاطين عن استفتاء الفقهاء، إلا أن كتابات هؤلاء وفتاواهم تؤكد البون الشاسع بين تصوراتهم وبين واقع العصر. حاول العديد منهم مخلصين أن يدافعوا عن الإصلاحات العسكرية، ولم تخلُ كتاباتهم في كثير من الأحيان من نقد خفي أو صريح للمؤسسة الحاكمة التي تهاونت طويلاً بهذا الأمر، بل لم تخلُ أيضاً من ملاحظات ذكية. إلا أن حديث هؤلاء عن التراتيب العسكرية الحديثة هو مثل شرح المنجمين لنظريات غاليلي الفلكية. فتتداخل في رسائلهم الأوصاف السطحية للأسلحة الحديثة بالفصول المسهبة عن فضائل الخيول والبغال، وإجراءات تنظيم الجيش بالمأثور من الأقوال في العفو والجود والشجاعة، وضرورة الانضباط العسكري بحكم تارك الصلاة. يعترف الكردودي: «قد اعتنى الروم لوقتنا هذا بأمر الصفوف وبالغوا في ترتيبها وتسويتها بما لا مزيد عليه... وترتيب الجيش على هذه الصفة هو المسمى بالنظام». لكنه يعتبر أن القرآن كان أول من أمر به، في آية «إن اللّه يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص». ويحبّر الصفحات الطوال للتوفيق بين ذلك وبعض الآثار وإثبات أن مالك وخليل قد اختارا هذا الرأي[1]! ولم يكن الفقهاء متفقين حول مسائل شائكة، منها احتكار السلطان قرار شن الحرب أو قبول الهدنة. فحين يرى البعض مثلاً أن الهدنة غير جائزة، وهم يقصدون حث السلاطين على استعادة سُنّة الجهاد ومقاومة الحضور الأجنبي، يرى البعض الآخر «أن الهدنة في هذا العصر وترك القتال كادت تكون واجبة لأنها اللائقة بالحال»[2]، وهم لا يخرجون عن مبدأ أن حكمة الصلح هي مهادنة العدو استعداداً لمواجهته[3]. بل لم تتجاوز قضية النظام عندهم ما كان ذكره ابن خلدون في

---

(١) الكردودي (محمد بن عبد القادر، ت ١٨٥٢)، **كشف الغمة ببيان أن حرب النظام حق على هذه الأمة**، ط حجرية، د. ت.

(٢) اللجائي (الغالي بن محمد العمراني، ت ١٨٧٢)، **مقمع الكفرة بالسنان والحسام في بيان إيجاب الاستعداد وحرب النظام (مخطوطة)**، الرباط، ور ٢٨٥.

(٣) تحديد «العدو» هو الذي كان يدفع إلى تصرفات مضرة. فالعديد من الفقهاء يرون أن واجب كل مسلم أن ينال من العدو إذا تمكن منه، ما يجعل القوى الأوروبية قادرة باستمرار على إيجاد ذرائع لنقض المعاهدات أو التدخل في الشؤون المغربية. من ذلك حرب تطوان التي مثلت إهانة كبرى وكان سببها حرق إحدى القبائل العلم الإسباني.

المقدمة، ولا علاقة له بالتنظيمات العسكرية الحديثة. حتى الناصري المتميز بالتبصر في هذه القضية يعتبر أن إدخال التحية العسكرية بدلاً من إلقاء السلام يمثل بدعة مذمومة! والواقع أن التخلص من حرب الكر والفر ليست قضية قناعات أو تقنيات حربية، فهذه الطريقة نتيجة البنية القبلية، والقتال النظامي يفترض أن يكون الجيش ألوية لا قبائل، وأن يكون المقاتل قد تدرب في الحروب لا في المعارك القبلية وعمليات السطو والنهب.

ومن المسائل المحرجة قضية النصرة وقضية المعونة. النصرة هي واجب كل المسلمين المشاركة في الجهاد إذا تعرضت ناحية واحدة للغزو، وكان الأمير عبد القادر الجزائري قد استفتى علماء فاس في ذلك محاولة للضغط على سلطان المغرب وإجباره على مساندته، وكتبت عدة أجوبة رداً على سؤاله تمثل وثائق مهمة لمتابعة تطورات الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث. أما قضية المعونة فمحورها السؤال التالي: هل المعونة من المكوس؟ استند الفقهاء إلى فتوى الغزالي: يجوز للسلطان أن يفرض غرامات على القادرين إذا تأكد خلو بيت المال مما يفي بالغرض، وكذلك إلى فتوى أغلب علماء المغرب والأندلس ليوسف بن تاشفين. لكن كيف يمكن التأكد من حصول الشرط؟ إن قضية المعونة نموذج ممتاز لقضايا لا تجد لها حلاً لأنها مطروحة بمقولات لم تعد صالحة. كان الهدف توفير الهدنة مع القوى الأوروبية وجمع الأموال لتحقيق الإصلاحات وصرف التعويضات التي فرضت بعد هزيمة تطوان وتفادي الاقتراض من الخارج... الخ. لكن فرض الضرائب يعتبر مكساً إلا في حالة واحدة هي أن تكون مجموعة للجهاد، كما تنص على ذلك فتوى الغزالي وغيره. لكن إذا جمع السلطان المال تحت باب الجهاد فقد فسح المجال لنقض الهدنة، ما يؤدي إلى مناوشات تتخذها القوى الأوروبية ذريعة للتدخل، وهكذا كان الدواء بالتي هي الداء. ومن أبرز الفقهاء الذين أفتوا بجواز المعونة والهدنة في نفس الوقت علي السوسي السملالي (ت ١٨٩٣)، في **عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة**، لكنه كان يعبّر عن وجهة نظر السلطان أكثر من تعبيره عن وجهة نظر الفقهاء الذين يحظون في رسالته بالعديد من الشتائم وعبارات الاحتقار.

اتجه الحسن (١٨٧٣ ـ ١٨٩٤) إلى الخبراء الأوروبيين يستشيرهم بدل هؤلاء، لكن النتائج كانت هزيلة وعمّقت الهوة بين السلطان الفقيه وفقهاء السلطنة. فمعاصره ومؤرخه الناصري أشار إلى البدع السيئة التي أدخلها التدريب الأوروبي، مثل استبدال التحية الإسلامية بالتحية العسكرية. وتشير الطريقة المتحمسة التي نقل بها أحداث المهدي السوداني أنه والكثيرون مثله كانوا أكثر اقتناعاً بالجهاد من الإصلاح العسكري

النظامي: ألم يدوخ المهدي الإنجليز، وهم أقوى الأمم الأوروبية، من دون أن يتشبه بهم ويدخل بدعهم؟ إن الجيش وضع لحماية الدين فلا يجوز أن يكون ثمن إصلاحه تضييع الدين.

هذه القاعدة التي يضعها الناصري، إضافة إلى مفارقة التوفيق المستحيل بين الإعانة والهدنة التي أشرنا إليها، تمثلان التعبيرين الأكثر فصاحة عن التناقض الذي تحجبه الدراسات الحديثة عندما تقرأ كتابات هؤلاء الفقهاء على أنها دعوة إلى صد الغزو الأجنبي. لكنها تؤكد أيضاً تهافت التعميم بأن الفقهاء كانوا دائماً خدمة السلطان يسخِّرون الدين لإرضاء شهواته. فالفقهاء لم يكن لهم في العالم الإسلامي وفي كل فترات التاريخ الإسلامي نفس القوة والنفوذ، لكن المثال المغربي الذي يقدم التجربة الأقوى في مجال بناء الدولة على سلطة الفقهاء يُبيِّن في نفس الوقت كم أن قضايا الشرعية والعلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي وأدوار الفقهاء في المجتمع هي قضايا معقدة لا يمكن حسمها بالنتائج ذات الصبغة المتسرعة والتعميمية. فقد تعددت المنازعات بين السلاطين والفقهاء تعدّد التحالفات بينهم. وقد كوّن الفقهاء مجتمعاً داخل المجتمع ولم يكونوا مجرد موظفين للسلطان، سواء أنظرنا إليهم من الآستانة أم من فاس. أما في البيئات الريفية فكان حضورهم ضعيفاً بالمقارنة برجال التصوف.

لكن الأمر المؤكَّد بالمقابل أن الفقهاء لم يقدموا حلولاً لقضايا التسيير المدني للدولة والمجتمع ولا كانوا قادرين على ذلك والأرجح أنهم لم يعتبروا ذلك من مهامهم. فالفقهاء يقيسون فرعاً على فرع، وفي حال المغرب كانوا يقيسون وقائع القرن التاسع عشر بنوازل الأندلس قبل قرون، أي وقائع التوسع الرأسمالي الصناعي بمواجهات العصر الوسيط. ولما كان المطلوب إيجاد مبررات تراثية للإصلاح، فقد ظل الخطاب السائد عاجزاً عن مواجهة الوضع الجديد لأنه ينظر إلى الأحداث في صورة الجزئيات والنوازل يحكم فيها بالتحليل والتحريم كما يفرغ جهد طاقته في التبرير بدل التحليل وسؤال "ما حكم؟" بدل "ما العمل؟". لا يدين الفقهاء التوسع الأوروبي لأنه عمل مذموم أخلاقياً وفيه تعدٍ على حقوق الآخرين، بل لأن التوسع حق للمسلمين دون سواهم بمقتضى التوكيل الإلهي. فالوضع الطبيعي للكون يقتضي أن يكونوا غزاة لا أن تغزى أراضيهم. يقول الكتاني مثلاً، مشيراً إلى التفوق العسكري الأوروبي: «إنّا يا عباد اللّه أحق بذلك، وأولى بالقيام بالمستطاع مما هنالك، لأحقية ديننا وأشرفيته على سائر الأديان»[1]. يعبّر

---

(١) الكتاني (أبو عبد اللّه محمد بن جعفر)، **نصيحة أهل الإسلام فيما عرض لهم في هذا الوقت من داء الكفرة اللئام**، تحقيق إدريس الكتاني، الرباط، مكتبة بدر، ١٩٨٩ (ط ١: ١٩٠٨)، ص ١١٧.

الكتاني بقوله هذا عن الخلط المستحكم في الذهنية الإسلامية النمطية بين الإيمان الديني بتفوق الدين الإسلامي واعتقاد بأن التفوق الديني يترتب عليه ضرورة التفوق في كل المجالات ومنها القوة الحربية التي أصبحت مرتبطة بالعلم والصناعة في العصر الحديث.

إن وضع المغرب الذي يتميز بقوة الحسّ الديني لدى الناس وسيطرة الفقهاء على المزاج العام هو وضع يدفع إلى التأمل. فقد كان الناس يبادرون إلى الحرب من دون إذن السلطان في كثير من الأحيان، لأنهم ينظرون إلى القتال على أنه واجب ديني وليس قراراً سياسياً. لذلك كانت تنقض المهادنات بمبادرات فردية فوضوية بعد أن يكون المخزن قد عمل طويلاً على إقرارها، خاصة أن المخزن لا يخبر الناس بحقيقة موازين القوى كي لا يضعف من هيبة السلطان، فكان حريصاً أن تعقد تلك المعاهدات في السر ولا يعرف محتواها إلا القليلون ويشاع بين الناس أنها في صالح البلد حتى لو كانت معاهدات مهينة. كان التناقض بين دبلوماسية الواقعية وخطاب الجهاد يعود بالوبال على المملكة، لأنه يشجع التسيُّب الذي يستغله الأوروبيون لتحقيق المزيد من المكاسب، فتضطر الدبلوماسية إلى تقديم المزيد من التنازلات السرية... وهكذا دواليك. وربما يتميز المغرب عن كل المناطق الإسلامية الأخرى بأن الجهاد هو عنصر شرعية سياسية فلم يكن وارداً التفريط فيه، رغم أنه فقد كل سند واقعي منذ القرن السابع عشر. لكن المطلعين على حقائق الأمور بدأوا متأخرين بالإصداع بالحقيقة، ويمثل موقف الناصري نموذجاً متميزاً من هذه الشجاعة المتأخرة، التي تتناقض والطريقة التي عرض بها هو نفسه تاريخ المغرب.

٤ ـ الدين والحضارة

من الواضح أن الدول التي فرضت نفسها مع بداية العصر الحديث (القرن السادس عشر) هي تلك التي نجحت في اكتساب التكنولوجيا الحربية الجديدة القائمة على المدفعية والبحرية، وحققت استقراراً سياسياً ولو نسبياً، وفتحت مسالك اقتصادية جديدة. على هذا الأساس لم تكن الدولة العثمانية انحطاطاً، فقد نجحت نجاحاً باهراً جعلها في القرن السادس عشر القوة الأعظم. نجحت عسكرياً في الانتقال من السيف والفروسية إلى نظام المشاة (مثال الإنكشارية) والمدفعية البرية والبحرية والأساطيل الحربية (ومنها القرصنة). أدى هذا إلى انتقال في القيم أيضاً فانهارت القيم الجميلة لعالم الفروسية، إلا أن قيم هذا العالم قد احتفظ بها العرب في الأدب بعد أن فقدوا دورهم في التوازنات الداخلية والخارجية، وإلى هذه القيم سيعودون في عصر النهضة: حرية الفارس وديمقراطية القبيلة؛ تلك بعض العناصر التي حلم بها شكيب أرسلان مثلاً

عناصر للنهضة العربية بديلاً عن الانحطاط التركي. لكن السؤال المسكوت عنه هل كان يمكن خوض المعارك البحرية بالسيف والسيطرة على التجارة الدولية بعصبية القبيلة؟ كان يمكن أن تضطلع هذه الصورة الأدبية بالدور الذي لعبته الرونسانس (النهضة) الأوروبية، سوى أن المشروع النهضوي تحوّل إلى الحرفية وأصبح طموحه أن يعيد عالم القبيلة لتعود القوة العربية. على هذا الأساس مثّل الأفغان العرب حديثاً الامتداد الأكثر حرفية لنهضة ما فتئت تتحول فيها الصورة الأدبية إلى برنامج سياسي. لنتصور مثلاً لو أن العاصمة الأمريكية واشنطن، التي شُيّدت حسب نمط معماري إغريقي روماني تجسيداً لإرادة التخلص من سيطرة أوروبا الحديثة باستلهام روح الإغريق والرومان، لنتصور لو أريد لها أيضاً أن تطبق القانون الروماني وتكتفي بدرس فلسفة أرسطو وأفلاطون وتحتفظ بالعبودية وتجعل الكونغرس نموذجاً طبق الأصل من المنتديات السياسية في العصر القديم ولا تتجوّل فيها النساء إلا مرتديات زيّ الإغريقيات والرومانيات!!

كان الدين أحد عناصر نظام حضاري تجاوز المستوى الديني بالمعنى الضيق، ولم يكن التاريخ الفعلي تطبيقاً لرسالة الدين ولا انحرافاً عنها، بل كان جدلية معقدة بين عناصر عديدة ليس الدين إلا بعضها، وكانت التصورات الدينية تتحدّد واقعياً بمقتضى علاقاتها ببقية العناصر. إلا أن الدين ليس ما احتفظت به كتب الفقهاء التي تحتوي ذاكرة محرفة ومبسطة لتاريخ أكثر حيوية وإبداعاً. والمتأوّل الأكبر للدين كان في الغالب السلطان الذي يتعامل مع الأحداث تعاملاً واقعياً، على الأقل لأنه مضطر لذلك، وكثيراً ما كان وعيه بقضايا العصر أكثر تقدماً من رجال الدين بحكم اصطلائه اليومي بهذه القضايا. إلا أن المؤسسة الدينية لم تكن منافسة لصلاحياته السياسية، لأن الفصل بين الدور السياسي والدور الديني كان مقبولاً بل كان القاعدة. تطلب الأمر مثلاً التوقف عن طموح إدخال الناس في الدين الحق، لأن هذا الطموح يتعارض واستقرار الدولة سياسياً ومالياً، فتعلمن نظام الجزية في مستوى الوقائع، بتوسيع مفهوم الكتابية أو تحويل الجزية نظاماً ضرائبياً عادياً، من دون أن تتوقف كتب الفقه عن تكرار الأحكام القديمة، على غرار مواصلتها تفصيل أحكام الزكاة التي لم تعد منذ عهد بعيد النظام المالي للدولة الإسلامية. كانت إدارة التعددية الدينية إحدى القضايا الكبرى للعصر الحديث، في العالم الإسلامي وفي أوروبا، وجُربت الطريقتان الممكنتان. عرفت طريقة الفصل الجغرافي، فقد انقسم العالم الإسلامي بين دولة شيعية ودولة سُنيّة مثلما انقسمت أوروبا في نفس الفترة بين ممالك كاثوليكية وممالك بروتستانتية. وحلت طريقة التعددية الطائفية داخل الدولة الواحدة، فكان التعايش أكثر يسراً في الفضاء الإسلامي منه في

الممالك الأوروبية. ولم يكن المحدّد دينياً بل مصلحة الدولة في الاستفادة من الطوائف أو خشيتها من تعكير الطوائف صفو أمنها. نشأت فكرة المصلحة العليا للدولة التي تتقدم كل الاعتبارات، وإن ظلت مرتبطة بشخص الحاكم بسبب الخلط بين الحاكم والدولة. وانسحب هذا النظام على السياسة الخارجية التي كانت مفارقتها الكبرى أنها تتحدّد حسب المصلحة وتعبّر عن نفسها في لغة دينية.

إن تكيف النظام الحضاري بالدين من دون أن يكون النظام كله دينياً هو الذي يؤكد تطور حضارة إسلامية ذات منطق داخلي صلب، أفرزت تجارب حضارية عديدة متنوعة وأسفرت عن حلول مبدعة لمدة قرون. وليست قضية الانحطاط إلا مسألة ثانوية بالمقارنة بالقضية الأكبر، وهي عجز هذا المنطق الحضاري عن أن يعيد بناء نفسه عندما تغيّر العالم من حوله، فكان هذا العامل حاسماً في فقدانه المبادرة، ثم فقدانه الاستقلال. كانت الرؤية السائدة للعالم أنه عالم مفتوح بلا حدود، لذلك بدا مهيأً لتوسع دونما نهاية. وكان الجهاد بنية من بنيات النظام السياسي والاقتصادي والثقافي، لكن ليس بمعنى الجهاد لنشر الدين بل أيديولوجية سياسية للتوسع تنتشر في اللغة السائدة، اللغة الدينية، وتتغذى من تلك الرؤية للعالم التي تعمّ كل قطاعات الثقافة السائدة.

التفسيرات المادية البحتة، التي ترى الدين مجرد تغطية عن مصالح الحكام أو الطبقات، غير قادرة على تفسير هذه الحيوية المعقدة. لماذا أصرّ العثمانيون مثلاً على التوسع باتجاه أوروبا بدل الاتجاه نحو الهند اليسيرة المأخذ المليئة بالثروات؟ كذلك تعجز التفسيرات المثالية البحتة عن أن تقدم التفسير المقنع. فلو كان العامل الديني هو الأهم لكانت سياسات الدول الإسلامية أن تُدخل رعاياها في دين الإسلام بصرف النظر عن النتائج السياسة والمالية المترتبة على ذلك. ويمثل عسر الانتقال من العصر الإمبراطوري إلى عصر القوميات النتيجة السياسية لتأخر المنطق السائد عن التكيف بالمتغيرات حوله. ولم يأت تبلور الفكرة القومية إلا متأخراً وفي خطاب تجريدي، لذلك كانت القومية بشكليها الديني والعلماني عصية على التاريخية إلا في ما ندر. فقد أسقطت الواقع التاريخي المعقد لصالح سلاسة الحلم القومي باسترجاع الأمجاد. قامت القومية الدينية على فكرة العودة إلى السلف بإلغاء الجزء الأكبر من التاريخ على أنه انحراف عن الرسالة، وقامت القومية العلمانية على فكرة العودة إلى النقاء بإلغاء الجزء الأكبر من التاريخ على أنه استبداد عناصر أجنبية بالعرب. وكانت مقولة الانحطاط في شكلها المضخم الهلامي عائقاً مشتركاً يحول دون مراجعة الذات وتأسيس النظرة العقلانية التاريخية في النظر إلى الماضي والحاضر والمستقبل.

إن النتيجة الأيديولوجية واضحة، فهي تحميل المسؤولية كلها للخارج القومي

(الأتراك ثم الغرب)، وفي هذا المجال مهّدت القومية العلمانية لبروز التطرف الديني الذي أعاد وضع الاقتباس إلى ما قبل العهد "الحديث"، إلى نموذج الأيوبيين والمرابطين والموحدين، كما أعاد الحالة النفسية إلى عقدة "الخوف الأكبر" التي استحكمت مع نهاية العصر الوسيط والتي كانت مرتبطة بالأخرويات الدينية. وهو إلى ذلك ظل حائلاً دون الجهد النقدي حيال الذات، لأنه جعل المسؤولية الأكبر خارج المجال الذي حدده أصيلاً وقومياً. لذلك انتهت السرديات العلمانية والدينية حول الفكرة القومية إلى الالتقاء حول نفس الآليات الذهنية والنتائج الأيديولوجية. يستوي في ذلك أن تكون القومية مفصّلة على المقاس القطري أم موسعة إلى الحلم الوحدوي. ورغم أن خطاب العولمة الوافد في العقد الأخير قد زعزع هذا التوجه، فإنه قد لا يعدو عملياً أن يكون فرصة لإثبات أولوية القومية القطرية على القومية الوحدوية، مع ما يعنيه ذلك من عودة الدولة وثقافتها محوراً للتاريخية باعتبارها العنصر الأقوى في التاريخ القومي. والحال أن العولمة تفترض تحديداً تجاوز الشكل التقليدي للدولة.

الفصل الثاني

الإصلاح وسردية الراعي النائم: القوة والعنف، التواصل والانقطاع

١ ـ حيوية الإسلام: القوة أم العنف؟

ذهب عالم الاجتماع نوربرت إلياس في كتابه المشهور **حيوية الغرب**[1] إلى أن الحضارة الغربية تتميز عن غيرها من الحضارات بكونها حققت الانتقال من الطور الغريزي إلى الطور العقلاني. تتمثل العقلانية في التعميم الاجتماعي لآليات السيطرة على الغريزة، فقدرة أشخاص منفردين على تحقيق هذه السيطرة ظاهرة عامة، لكن تعميم هذا التوجه ليشمل مجموعة بشرية متجانسة يمثل تأسيساً للحضارة لأنه يتجاوز المستويات الفردية إلى مستوى اجتماعي أعمّ. ويرى إلياس أن ظهور البلاطات في أوروبا فرض على غرائز المحاربين أن تتحوّل خططاً معقلنة للسيطرة، أي أن السيطرة لم تعد تتوسل أداة العنف وحدها، أو أنها لم تعد تتوسل العنف في شكله الخام، عنف المحارب القديم الذي ينال مبتغاه بحدّ السيف. لم تعد القوة الخام الطريق المضمونة لتحقيق المكاسب، كما لم يعد إطلاق الغرائز عنوان تألق الفرد. بل كل عاجز عن السيطرة على غرائزه مآله العجز عن تحقيق غاياته، بصرف النظر عن كفاءاته في إنتاج القوة الخام التي لم تعد العنصر المحدِّد. هذا مسار التحضر في رأي إلياس، وهذا سبب تفوق الحضارة الغربية وعنوان خصوصيتها.

لقد حوّل إلياس نظرية قديمة في الفلسفة الأخلاقية إلى نظرية سوسيولوجية في الحضارة. وسوف نضرب صفحاً عن قضية التميز أو التفوق المنسوب إلى الحضارة

---

(١) Elias (Norbert), *La dynamique de l'Occident*. Trad. de l'allemand. Calmann - Lévy, 1975.

الغربية تخصيصاً، فآراء إلياس قابلة لانتقادات شتى ليس أقلها أن ظاهرة البلاط عرفتها مجتمعات عديدة؛ وعلى افتراض أن تكون ثقافة البلاط قد تحوّلت في أوروبا ثقافة مجتمع أو طبقة فلا دليل على أن هذا التطور لم تشهده مجتمعات أخرى. مع أنه ليس بالمسلّم به أن الفضل في تكوّن الأتيقا البرجوازية يعود إلى أخلاقيات البلاط تحديداً. وليس هنا مجال الخوض في النظريات العديدة المتعارضة حول نشأة البرجوازية وسبب تطورها في الغرب دون أقاليم أخرى. ما يهمنا هو إعادة طرح السؤال بشكل جديد ومحايد: ما هي المسارات الممكنة لترويض الغرائز الجماعية كي تشيّد الحضارة الإنسانية خارج الاستعمال الهمجي للقوة المسمى عنفاً؟ ونحن نفصل طبعاً بين القوة والعنف، باعتبارهما قضيتين مختلفتين.

لا تنحصر المقابلة في أساسها بين قطبي التحضر والتوحش، التحضر بمعنى الاستعمال المقنن لوسائل القوة، والتوحش باعتباره عنفاً أعمى يعبِّر عن الغرائز غير المروضة. ينبغي أن نضيف إمكانية أن يأخذ ترويض الغرائز أشكالاً شتى، أي أن تأخذ الحضارة مسارات عدة. إن البدوي الذي كان يُخرج السيف من غمده كلما شعر بالغضب أو النشوة قد تحوّل مع مسار انتشار الدين وامتداد الدولة إلى فرد يستعمل القوة بمقتضى خطة تتجاوز ذاته، خطة تستند إلى رؤية أخلاقية عامة ومشروع استراتيجي محدد وآليات للقيادة والاقتسام الجماعي للغنائم ولتوريثها. فهو بذلك قد تجاوز عهد الأخلاق الفردية وترويض الغرائز بمقتضى ما يتوصل إليه بالتجربة أو يُنقل إليه من حكمة المجربين.

يمكن مثلاً أن يقتنع محارب بقول زهير بن أبي سلمى:

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم   وما هو عنها بالحديث المرجم

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة   وتضر إذا ضريتموها فتضرم

فتعرككم عرك الرحى بثفالها   وتلقح كشافاً ثم تنتج فتتئم

لكن القائل الحكيم والمتلقي المقتنع بقوله يعبِّران حينئذ عن موقف فردي في ترويض الغرائز. أما مسار التحضر فإنما يبدأ عند فرض أحكام للقتال وأخلاق للقوة يخضع لها الأفراد كيفما كانت درجة قناعاتهم الشخصية. وليس مسار التحضر إعراضاً عن استعمال القوة أو عن رغبات السيطرة بل هو عقلنة جماعية لهذا وذاك وتقنين معترف به داخل المجموعة. كما يمكن للمجموعات المختلفة أن ترفع من درجة الاتفاق فيما بينها حول الممنوعات الأخلاقية بما يطوّر الحضارة بالمعنى الإنساني العام. فقد سادت منذ عهود قديمة فكرة أن المحارب الذي يقتل النساء والأطفال هو محارب

همجي لأنه لا يحقق المقصود بالحرب بل يطلق العنان لغرائزه من دون نظام. أما في العصر الحالي الذي تدور فيه الحروب بالقنابل والطائرات، فلم يعد يشعر المحارب أنه همجي عندما يذهب ضحية قصفه النساء والأطفال الذين لا يمكن للقنابل أن تميزهم عن الرجال المحاربين. فيما أصبحت تجارة الرقيق مثلاً تعبيراً عن همجية قصوى مع أن تاجر الرقيق في العصور القديمة لم يكن يشعر بأنه يختلف عن بقية التجار في نسبة التزامه بالأخلاق ومقتضيات التحضر.

يتعين إذن أن نتخلى مؤقتاً عن الأحكام المعيارية عند الحديث عن مسارات التحضر. فكل حضارة قائمة على القوة والتسلط والغنيمة، وما يميز التحضر عن الهمجية لا يتضح بالمقارنة بين النظم الأخلاقية والدينية والتشريعية، بل بين ممارسة القوة بطريقة غرائزية وممارستها بطريقة مقننة من أجل تحقيق ما تراه المجموعة المعنية مشروعاً بل مندوباً. إن حدثاً مثل تفجير مركز التجارة العالمي في مدينة رمزية مثل نيويورك هو مثال معبّر عن غرائز غير مروضة لا تخضع لخطةٍ عقلانية لتحقيق مكاسب من أي نوع، عدا نشوة الغرائز وتمتعها بممارسة العنف. وكذلك قطع رؤوس السوّاح والصحافيين والمثقفين والنساء، فهذه جميعاً همجيات لا علاقة لها بالاختلاف بين الحضارات. وهي من غير طبيعة سلوك الإنكشاري العثماني الذي كان يقاتل تحت إمرة السلطان بمقتضى فرض الجهاد وبدافع التمتع بغنائم الحرب؛ فهو كان يمارس في هذه الحالة عنفاً حضارياً وقوة مقننة ومعقلنة تعبُر عن قناعات ومصالح جماعية ويمكن أن تتوقف إذا تحققت المصلحة دونها أو اتضحت استحالة تحققها. وكل الإمبراطوريات التي برعت في الحرب نراها قد برعت أيضاً في فن المفاوضة، لأن هدفها لم يكن العنف لذاته بل تحقيق السيطرة والغنيمة. إنه عنف حضاري لأنه عنف مروّض، أما في الحالة السابقة فلا يمكن أن يتوقف عند حدّ أو مفاوضة لأنه لا يرمي إلى هدف ذي طبيعة عقلانية.

فإذا طرحنا القضية من جانبها الإجرائي/الظواهري دون المعياري توقعنا مسارين لتحقيق السيطرة والفوائد: مسار روحه التوسع، ومسار روحه التطوّر. كلاهما سبيل ممكن لترويض الغرائز وكلاهما عنف من وجهة نظر من لا يتمتع بنتائج السيطرة ولا يشارك في اقتسام الفوائد. يمكن أن نشبّه ذلك بمالك الأرض الذي ينمّي أرباحه بإحدى طريقتين: إما التوسع إلى ممتلكات جديدة أو تطوير وسائل استغلال ممتلكاته بما يرفع المنتوج وينمّي الأرباح. كلاهما خطة عقلانية في السيطرة وتحقيق المكاسب وكل خطة يمكن أن تؤدي إلى حرمان آخرين من الفوائد وشعورهم بأنهم ضحية. إلا أن هذا المالك لا يتصرف في الحالين لمجرد الانتشاء برؤية ضحايا توسعه ولا يعدّ سلوكه

همجية وإن أضرّ بالآخرين. ولئن كان ممكناً إدانة أحد السلوكين من منطلق الأخلاق العاطفية فإننا نرى أن الفارق بين التطور والتوسع ليس هو المحرك للشعور بالشفقة، لأن كليهما قابل لأن يُحدث المضرة بالآخرين. وإذا تجاوزنا الأخلاق بالمعنى المعياري العاطفي وتأملنا مسار الأحداث من منطقها الداخلي أدركنا أن مسؤولية الضرر تقع أيضاً على عاتق المتضررين الذين لم يضعوا خططاً عقلانية للاحتماء والمحافظة على مصالحهم. فأسباب هذا العجز قد تكون في أحيان كثيرة ضعف الطرف المتضرر في ترويض الغرائز الجماعية، ما يؤدي إلى تراجع تحضره وارتفاع قابليته لأن يصبح ضحية غيره. على سبيل المثال، تضخمت غرائز الرجال في المجتمعات الإسلامية بما جعل شرائح عدة في المجتمع، مثل النساء والشباب، يُعتبرون قاصرين ولا يُسمح لهم بمناقشة الشأن العام والمساهمة في توجيه الخطط العقلانية الجماعية، ولا يتمتعون بنفس الحصص في الفوائد والغنائم، ويخضعون باستمرار للسيطرة الغرائزية للأطراف المتحكمة. إن هذه المجتمعات التي لا تروّض فيها الغرائز داخلياً تصبح خارجياً ضعيفة في المنافسة، لأن المتحكمين فيها متعوّدون على نيل مبتغاهم بالعنف الخام وليس بالخطط العقلانية القائمة على ترويض الغرائز؛ فهي مجتمعات تضعف في كل المواجهات "الحضارية"، أي المواجهات التي لا يتنافس فيها عنف خام مع عنف من نفس النوع بل يواجه العنف الخام القوة المروّضة.

يبدو التوسع عنوان حيوية الإسلام في العصر القديم ومنطق مساره الحضاري العام. ويتعين أن لا يزعجنا أن يكون الإسلام قد قام على الجهاد لأن كل المسارات الحضارية قائمة على القوة، ولا أن الغنيمة كانت دافعاً من دوافع حراكه الحضاري لأن المنفعة محرك رئيس من محركات التاريخ البشري ولولاها لبقي الإنسان في العصر البدائي مكتفياً بقوت يومه ووقاء من البرد، ولا أن مجموعات بشرية تضررت من هذا المسار لأن استفادة مجموعات معينة يترتب عنها حتماً تضرر مجموعات أخرى، في أي وضع حديث أم قديم. المهم أن نتبين الفارق بين حيوية التوسع في العالم القديم الذي كان عالماً من دون حدود وتواصل الرغبة في التوسع في عالم جديد قائم على ظاهرة حديثة هي الحدود (الجغرافية، القومية، القانونية... الخ). يمثل التوسع في الحالة الأولى عنوان حيوية، أما في الحالة الثانية فتتواصل فكرة التوسع وأحلام الإمبراطورية الكونية وقد فقدت الحيوية والفعالية واستقرت مجرد وهم لا علاقة له بحقائق العالم الحديث، بل هو وهم يعيق التكيف مع العالم المتغير لأنه يجعل المتخيل الجماعي منفصلاً انفصالاً كلياً عن المعطى الموضوعي.

بدأت فكرة التوسع من منطلق ديني سابق على الإسلام، فقد انتشرت قبله بقرون

فكرة المخلِّص الذي يظهر "آخر الزمان" ليخلص الأرض من الجور والخطيئة ويقيم فيها العدل ويوحد الناس حول الحق. جاء الدين الإسلامي معبِّراً عن هذا الطموح الكوني ومستجيباً لهذا التطلع الإنساني. وكانت فكرة كونية الإسلام تعبيراً عن هذا التطلع وليس تأسيساً لإحكام السيطرة على العالم. فالكونية لم تكن تتضمن إلا معنى بسيطاً بعيداً عن التعقيد في عالم كان يُعرف منه نصفه قبل اكتشاف أمريكا وأستراليا والجزء الأكبر من إفريقيا، وفي ظروف الجزيرة العربية التي لا تقدّم إلا صورة مختزلة جداً عن التعقيدات العرقية والثقافية والسياسية للجنس البشري. لئن قال أحدهم متحدثاً عن الرومان إنه لم يكن بوسعهم أن يسيطروا على العالم لو بدأوا بدراسة اللاتينية (إشارة إلى تعقد هذه اللغة عبر العصور)، فإن الأولى أن يقال إن ديانات العالم القديم لم تكن لتنتشر لو بدأت بدراسة دقيقة لتعقد هذا العالم، بل لو بدأت بمجرد محاولة أن ترسم له خريطة صحيحة.

حيوية التوسع بدأت بمعنى ديني روحاني ملخصه نشر الدين "الحق" بين البشر، ثم تحوّلت سريعاً إلى سيرورة توسع سياسي بسبب تداخل الدين والدنيا في التجربة الفعلية للمجموعة. هذا الاختلاط العضوي بين الزمني والروحي (لأنه بدأ منذ القرون الأولى، وليس من جهة كونه ملائماً أو مخالفاً للجوهر المفترض للرسالة) استمر قروناً طويلة طالما احتفظ بحيويته، ثم أصبح عنصراً معيقاً عندما فقد القدرة على مواصلة الدفع الحضاري. وقد تراجعت هذه الحيوية يوم تغيرت العلاقة بين العالم الكوني والعالم الجغرافي. كان يُنظر إلى الكون على أنه عالم محدود مداره الأرض والكواكب السبعة، وإلى الجغرافيا البشرية على أنها أقاليم سبعة مفتوحة للتوسع والغزو. انقلبت "السماء" فضاء مفتوحاً على عوالم غير مدركة بعد الثورة الكوبرنيكية، وعلى عكس ذلك بدأت "الأرض" تتحوّل، مع النشأة البطيئة للفكرة القومية، رقعاً صغيرة محدّدة، ففقدت بذلك هالة التخيل والفضول التي كانت تحيط بها، وفقدت أيضاً جاذبيتها للفاتحين الحالمين بعوالم مثالية، مقابل إثارتها لشهية الفاتحين الواقعيين من التجار الطامعين في استيراد البضائع وتحقيق الأرباح.

تراجعت حيوية الإسلام مع القرن الثامن عشر، لأنه قرن تأكد فيه هذا المسار الجديد للحضارة الإنسانية، قرن الاستحكام النهائي للتصورات الكوبرنيكية للكون والتصورات القومية للأمم. تراجعت هذه الحيوية ليس بسبب انحطاط مزعوم بل بسبب اتجاه العالم إلى الحدود المضبوطة والكيانات المغلقة، فأصبح مستحيلاً مواصلة التوسع بالخلط بين الدعوة الروحية والمصلحة السياسية والاقتصادية، إذ اتخذت القوة مفهوماً مختلفاً اختلافاً جذرياً، وكذلك السيطرة. ما يعني أن كل تراخ عن التكيف ومقتضيات هذا العالم الجديد يؤدي إلى توقف حيوية الحضارة وإطلاق الغرائز الهمجية والأوهام

المغلوطة حول الذات. ليس معنى ذلك أن العالم أصبح أكثر إنسانية وأقل قسوة، بل إن السيطرة التي تفترض ترويض الغرائز البشرية أصبحت تتجسد في أشكال مختلفة.

كان تقدّم التوسع الإسلامي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر قد أدى إلى خنق أوروبا ودفعها إلى مواجهته بطريقة جديدة. كان التوسع الإسلامي قائماً آنذاك على استعادة حلم توحيد البشر الذي يقتضي تقدم "الفتوحات" إلى ما لا نهاية. العجز الأوروبي عن السيطرة على الطرق البرية للتجارة والحرب دفعها إلى تطوير المعرفة بالبحار، والعجز عن التوسع براً دفع إلى تطوير تكنولوجية بلوغ القارات البعيدة، والعجز عن توفير المخطوطات بكميات كافية دفع إلى اختراع الطباعة، والعجز عن توفير موازنات بلا حدود لمصاريف الحاكم والدولة دفع إلى تطوير الإدارة والمحاسبة والأرشيف. . . الخ. ينبغي أن نفهم الدفع هنا بمعنى توفير الظرف المناسب والمهيأ كي لا نقع في تفسير علّي مبسط للتاريخ ولا نلغي عوامل كثيرة أخرى مرتبطة بداخل المجتمعات الأوروبية، مثل التطور الديمغرافي.

قادت أوروبا حركتين توسعيتين، لكنهما لم تكونا من نفس النوع. كانت الحركة الأولى قائمة على تضافر عنصرين يبدوان متناقضين، النهم للتجارة وتحصيل الذهب والبضائع الثمينة من جهة والتبشير الديني من جهة أخرى. اتجه هذا التوسع نحو أطراف العالم القديم وكان من أكبر نتائجه اكتشاف القارة الأمريكية الذي أذن بفقدان البحر المتوسط دوره المركزي في الحضارة البشرية. ثم حدثت الحركة الثانية، أعني مواصلة النهم التجاري لكنها قامت على الأيديولوجية الجديدة للبرجوازية التجارية وهي الأيديولوجية الرأسمالية. جاء التوسع الثاني مختلفاً عن حيويات التوسع التقليدي في العصرين القديم والوسيط، لأنه توسع حصل بعد حركة كثيفة للتطور، فيما كان التوسع سابقاً هو الذي يفتح المجال للتطور بأن يمنح فرصة الاختلاط والتلاقح بين معارف الأمم المغزوة. الميزة الأوروبية ـ الغربية أنها شهدت التطور قبل أن تتحوّل إلى التوسع، فجاء التوسع وقد اتخذ لهذا السبب فلسفة أخرى ووسائل جديدة؛ فالتوسع الرأسمالي ليس مجرد نسخة مكررة للتوسع في عصر الإمبراطوريات الكبرى. تطورت أوروبا عندما أدركت عجزها عن التوسع، من فشل الحروب الصليبية إلى اصطدامها بالإمبراطورية العثمانية، وكان اتجاهها للتطور تعبيراً عن مزيدٍ من ترويض الغرائز للاستغلال المعقلن للطاقات البشرية والمادية المحدودة بالمقارنة بالإمبراطوريات الشرقية. وسمح لها هذا التطور بأن تفك عزلتها وتنطلق إلى القارات البعيدة والمحيطات قبل أن تحوّل التوسع إلى العالم القديم نفسه الذي لم يساير تطورها فيكون قادراً على صياغة الخطط المعقلنة للتصدي.

كان مسار التوسع مستنداً إلى حركية تطوّر موازية. أصبح ممكناً مثلاً للمزارع أن يسيطر على أراض واسعة خارج المجال الأوروبي المحدود، لكنه لا يسيطر عليها وحسب بل ينميها بالوسائل التي كان ينمي بواسطتها مزارعه الأوروبية، ما يعني ضرورة أن تتحقق له مكاسب أكبر بكثير، يستثمرها جزئياً لمزيد من التطور، فيقدم له التطور وسائل توسع أكبر، وهكذا دواليك. نرى من جهة أخرى أن هذه الحيوية توفر فرصة استفادة المغلوبين أنفسهم من الوضع، بما أنهم يستفيدون من وسائل التطور في تحسين مكاسبهم التي قد تصبح أحياناً أعلى مما كانت عليه في عهود السيادة، ما يحدث تناقضاً بين الحلم بالتوسع المضاد والاستفادة من التوسع المفروض. إنها الحيوية الرأسمالية التي لم يعد العالم القديم قادراً على مقاومتها إلا من داخل منطقها. ومن هذا المنظور تمثل مواجهتها بالعودة إلى فلسفة التوسع ما قبل الرأسمالي نوعاً من العبث، وتراجعاً عن مسارات ترويض الغرائز بسبب أن غياب الخطط المعقلنة للسيطرة أو التصدي أو التكيف ينتهيان حتماً إلى الردّ الغريزي البدائي الممكن تصنيفه في باب الهمجية. كان الجهاد عنفاً حضارياً معقلناً، وكانت الرأسمالية بعده عنفاً حضارياً معقلناً من نوع جديد، وتمثل مقاومة العنف الثاني بالأول مواجهة غير متكافئة وقد تنتهي إلى خروج العنف من الصنف الأول من مجال العقلنة إلى ردود الفعل الغريزية، أي من مجال الحضارة إلى مجال الهمجية، بسبب غياب التكافؤ في المواجهة وليس بسبب "الطبيعة الهمجية" لأحد أطراف المواجهة.

٢ ـ المركز الممتنع: محمود الثاني ومحمد علي

ما من أمرٍ أكثر قوة في تجسيد حيوية التوسع التي ميزت الحضارة الإسلامية من ظاهرة "لامركزيّة المركز" التي أشرنا إليها سابقاً. فالخاصية الأولى لهذه الظاهرة انفصال المركز الروحي عن المركز السياسي في حضارة ذات تعبير ديني. لم تكن مكة في أي عهد العاصمة السياسية لإمبراطوريات الإسلام، رغم ما يقال عن ارتباط السياسة بالدين في هذه الحضارة. ليست السياسة حقيقة هي التي كانت خاضعة للدين، بل الدين هو الذي كان موظَّفاً للسياسة. إلا أن هذا الوضع لم يكن يعبّر في القديم عن علاقة سلبية، لأن امتزاج الدين بالسياسة كان يعني توظيف الدين لكبح الغرائز وقيامه بدور السلطة المضادة للسلطة السياسية. إن الدولة في القديم لم تكن غير الإرادة المطلقة للحكام، وهي قابلة لذلك لأن تكون تعبيراً عن غرائز التسلط والاستبداد والتعدّي، فهي دولة من دون دستور ولا مؤسسات ولا ضوابط مدنية. قيام الدين بدور السلطة المضادة يمكن أن يمثّل في حالات كثيرة رادعاً لغرائز الحكام ومانعاً من تجاوز عنفهم على الناس حدوداً

معينة. لكن الدولة مثّلت في مناسبات أخرى السلطة المضادة للغرائز الهمجية المعبِّرة عن نفسها في لغة دينية، عندما حمت الفلاسفة والعلماء ومنعت تسلط "الرعاع"، أي الحركات الشعبوية التي تتخذ الشعور الديني وسيلة لإطلاق الغرائز الهمجية.

إن الفصل بين السلطات هو الذي يضمن في التنظيمات السياسية الحديثة توازن القوى بين أطراف ميّالة إلى الاستفراد بالسلطة. أما المجتمعات القديمة التي لم تعرف هذا الفصل فقد كانت السلطات فيها بيد النخبة الحاكمة، وكان الدين السلطة الوحيدة المتمتعة بنوع من الاستقلالية، فاضطلع بدور السلطة المضادة للدولة، كما كانت الدولة السلطة المضادة له، ومكّن تقسيم الأدوار هذا من سيطرة نسبية على مسارات العنف في بعض الفترات. ساهمت الأحكام الفقهية حول منع المكوس من الحد من استيلاء الحكام على الأموال الخاصة، وهذا شرط ضروري لحماية الملكية الفردية وازدهار التجارة والحرف. وساهم الإجماع العقائدي والفقهي والأخلاقي على اعتبار القتل كبرى الكبائر بعد الشرك في التخفيف من فرص الاعتداء على الأرواح في مجتمعات لم تعرف محاكم التعقيب (النقض) ومنظمات حقوق الإنسان. ينبغي أن ننظر إلى هذا الوضع في تعقده، بدل أن نطمئن إلى المناويل التفسيرية المبسطة. فالمنوال السلفي الذي يرى الماضي نظاما أخلاقياً لأنه خاضع للدين يخطئ مرتين، مرة عندما يتوهم أن الأحكام التي نقرأ في كتب الفقه والأخلاق كانت مطبقة بحذافيرها، ومرة عندما يظن أن الدين وحده هو صاحب الفضل في ذلك وليس هذا التنازع بين الدين والدولة، تنازع للسيطرة جعل كلاً منهما عاجزاً على أن يحقق السيطرة الكاملة. أما المنوال السلفي المقلوب الذي يقترحه البعض حديثاً فهو لا يعدو أن يواصل نفس الرؤية، عندما يزعم أن الدين كان مجرد أداة في يد السلطة السياسية، مع أن غرائز العنف كثيراً ما سُلِّطت ضد رجال الدين أنفسهم، ما يؤكد بصفة واضحة أن العلاقة بين الدين والدولة كانت علاقة تنافس ولم ينجح طرف في الاحتكار التام للسلطة بشقيها الروحي والزمني فترة طويلة مستقرة، بما في ذلك الدول ذات الشرعية الدينية القوية مثل دولة الموحدين والمرابطين والشرفاء والصفويين.

لكن الخطأ المشترك بين المنوالين التبسيطيين هو إسقاط الظرف المعاصر على الماضي. إننا لا نحتاج في فلسفة الدولة الحديثة إلى أن يكون الدين سلطة مضادة للحكومة لأن المفترض أن يضطلع بهذا الدور البرلمان والمجتمع المدني والصحافة وجمعيات حقوق الإنسان والمحاكم الدستورية... الخ. هذه المؤسسات جميعاً لم تكن موجودة في السابق، والدين هو المؤسسة الوحيدة التي كانت تتمتع ببعض الاستقلال الذاتي وكانت قادرة على أن تضطلع ولو بصفة محدودة بدور السلطة المضادة. والعلاقة العضوية بين الطرفين لا تنفي التنافس بينهما. فمثلما نرى في الدول

الحديثة تشكُلَ طبقة سياسية واحدة هي التي تتنازع على السلطة وتنقسم إلى أحزاب وتيارات متنافسة لكنها تمنع في الآن نفسه أن يخرج عنها مجال ممارسة السلطة، كذلك كانت الأطراف "الدينية" و"السياسية" القديمة متفقة على أن لا تخرج ممارسة السلطة عنها، وتصبح في يد "العامة" مثلاً. أما طريقة الاقتسام فلم تكن بالوضوح الذي يتوهمه البعض، إذ كانت باستمرار موضع منازعات وحصيلة موازين القوى ونتيجة تغير الظروف لفائدة هذا الطرف أو ذاك. إن بقاء مكة خارج الإمبراطوريات وولاء شرفائها للأقوى بين الحكام هو أفضل دليل على هذه العلاقة المعقدة التي لا ينفصل فيها الديني عن السياسي ولا يتداغمان تماماً. وهذا ما كان يجعل الشرعية الدينية قديماً قادرة على أن تتواصل بعد سقوط الدولة ولا تنهار بانهيارها، مهيأة لانتقال المركز إلى صاحب الغلبة الجديد من أي عرق أو إقليم.

هذه هي الخاصة الثانية لظاهرة "لامركزية المركز": المركز السياسي قابل للانتقال بكل معاني الكلمة، وإذا جاز الحديث عن شرعية سياسية فهي الغلبة، لأن القاعدة هي أن الحكم للأقوى. لكن ذلك لا يجعل السلطة اعتباطية بما أن الحاكم يحتاج إلى شرعية أخرى هي الشرعية الدينية وأنه مضطر في سبيل ذلك إلى أن يتقيد ببعض القيود التي تختلف حسب مزاجه وظروف حكمه. لذلك قلنا إن الدين كان عامل تحضُّر بمعنى إنه ساهم في تقنين عمليات ممارسة العنف. وقلنا أيضاً إن التوسع مثّل حيوية الإسلام في العصر القديم، لأن ممارسة الجهاد أدّت دائماً إلى تخفيف العنف الداخلي، فضلاً عن أن إقامة الجهاد عنصرٌ أساسي للشرعية باعتباره الدليل على أن المتأهل للسلطة جدير بها. فالجهاد نوع من الاختبار لجدارة المتسلط بأن "يحمي" المجموعة فتسلِّم إليه مقاليد الشرعية ويصبح أميراً أو خليفة.

تواصلت حركة انتقال المركز قروناً فكانت جديرة بأن تمثل "حيوية الإسلام"، مقابل "حيوية الغرب" التي جعلها نوربرت إلياس مرتبطة بمدنيات البلاط. ولم تشهد إمبراطوريات كثيرة في التاريخ هذا التعدد المتلاحق لمراكز دولها ولأعراق حكامها، ولم تتجاوز الإمبراطوريات القديمة في الغالب المركزين أو الثلاثة. أما المركز السياسي للحضارة الإسلامية فقد تغيّر مرات عديدة. كانت الشرعية الدينية مهمة لهذا السبب فهي رداء الاستمرارية. في حالة انهيار الوراثة تطفو الشرعية الدينية لإقامة سلالة جديدة من الحكام، ولا يتمتع الحكام الجدد بالشرعية لأسباب وراثية ولكن بسبب نجاحهم في إعادة الحيوية لدولة الإسلام المتنقلة المركز.

إن انبثاق العصر الحديث في العالم العربي الإسلامي قابل لأن يُقرأ من هذه الزاوية. كان التوسع قبل هذا العصر مساراً حيوياً وممكناً وكان قادراً على دمج مختلف

عناصر التطور، على غرار اقتباس الدول الإسلامية المتعاقبة ما احتاجت إليه من تنظيمات اجتماعية وإدارية وثقافية وتقنية من المناطق التي توسعت إليها. أما مشكلة العصر الحديث فتمثّلت في محاولة إدماج التطور الحديث بدافع استعادة حيوية التوسع، فتأتي النتيجة عكسية إذ يفشل التطوّر بسبب رغبة التوسع الكامنة أو المعلنة. وقد أصبح هذا العائق الهيكلي سبباً في تحوّل المسار الحضاري العام من الإيجاب إلى السلب، إذ أنه أضعف بدوره القدرة على التطور وأطلق الغرائز دونما تحكم عقلاني وضخّم إنتاج العنف المتشبه بالقوة. وإذا كانت الشرعية الدينية تطفو في العصور السابقة لإقامة دول تواصل الحيوية الحضارية، فإن جزءاً من الرمزية الدينية بات يُوظّف عشوائياً في العصر الحديث للإيهام بالقوة وهو لا ينتج غير العنف. فالتجارب النهضوية في القرن التاسع عشر حققت قدراً غير كاف من التطور لأنها لم توحّد بين مسعى التطور والأيديولوجية الدافعة إليه، التي كانت في الغالب تستبطن الرغبة في إعادة مسارات التوسع. وفي القرن العشرين الذي انتشرت فيه عالمياً نبوءات سقوط الغرب (الرأسمالي)، وظفت اللغة الدينية للتبشير بقرب العودة إلى مسارات التوسع. ولعل أفضل تعبير عن الحلم الإمبراطوري العتيد في الوعي الإسلامي مطلع إحدى قصائد محمد إقبال:

الصين لنا والعرب لنا والهند لنا والكل لنا

أضحى الإسلام لنا ديناً وجميع الكون لنا وطناً

أما القرن الحادي والعشرون فقد بدأ بالإرهاب الذي يمثل المرحلة الأعلى لممارسة العنف من دون استراتيجيات عقلانية لتحقيق القوة.

إن البحث المضني عن استرجاع حيوية التوسع لم يؤد إلى ضمور التطور وحسب بل كان في الغالب فرصة للسقوط في براثن توسع مضاد مقرون بالتطور. ومن الواضح أننا لا نعني بالتطور مجرد اقتباس الحضارة المادية الجديدة بل التكيف مع أسس العالم الحديث التي أصبحت معولمة منذ القرن الثامن عشر. كما أننا لا نطرح التوسع من جهة كونه مذموماً أو جائزاً بالمعيار الأخلاقي بل من جهة كونه قابلاً للتحقق أو غير قابل لذلك. وليس ضرورياً أن تكون إرادة التوسع فعلاً ملموساً، فهي أكثر خطراً على أصحابها عندما تشكل رؤية كامنة للعالم توجه وعيهم وتمنعهم من التكيف مع العالم الجديد بما يخدم مصالحهم الموضوعية، فهذا ما ندعوه بالحلم الإمبراطوري le rêve d'Empire الكامن في الوعي الإسلامي.

إذا كان ضرورياً اقتراح تاريخ محدّد للانهيار النهائي لحيوية الإسلام القديم، بالمعنى الذي أوضحنا، فلن يكون سنة ١٧٩٨ ولا سنة ١٩٢٤: لن يكون الحملة

الفرنسية على مصر التي لم تتجاوز ثلاث سنوات وكانت محكومة بالفشل بسبب التفوق البحري الإنجليزي والتنافس الاستعماري الذي لم يكن قد بلغ مرحلة الاقتسام التوافقي، إضافة إلى الوضع الداخلي الفرنسي الذي لم يكن يسمح باستراتيجيات بعيدة المدى بعد بضع سنوات من الثورة الفرنسية. ولن يكون كذلك سقوط الخلافة لأن الرجل المريض فقد أدواره على الساحة الدولية قبل ذلك ومنذ مؤتمر برلين الذي قسَّم التركة العثمانية بين المستعمرين الجدد. ولقد كانت الدولة العثمانية آنذاك آخر الإمبراطوريات التقليدية التي احتفظت بالوجود، إذ اختفت منذ مدة منافساتها القديمة مثل "الإمبراطورية المقدسة" في الغرب. وصارت تواجه دولاً من طراز جديد وعلى نمط قومي. وكان انتشار الفلسفة القومية عاملاً في ذاته لتفكيك الإمبراطورية من الداخل ومنعها من مواصلة التطور بإدماج عناصره في نظامها العام. تغير الوضع هيكلياً عما كان عليه قبل القرن الثامن عشر في إطار سياسة التعايش بين الملل من دون أن تفرض الدولة انصهار الرعايا حول دين أو لغة أو نظام اجتماعي.

لقد بدأت تتأكد في نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر محدودية سياسة الإصلاحات في إعادة القوة للإمبراطورية وفقدت الآستانة دور المركز الموجِّه لحيوية العالم الإسلامي. نشأ بالمقابل مركز جذب الأنظار هو القاهرة. كان محمد علي قد بدأ منذ عام ١٨٠٥ حركة إصلاحية سريعة وعميقة مكَّنت مصر من استرجاع دور إقليمي كانت قد فقدته منذ معركة مرج دابق. تخلص محمد علي من النظام المملوكي وأقر سياسة زراعية أرهقت الفلاحين لكنها رفعت الإنتاج الزراعي المصري، ودشن سياسة تجارية احتكارية أضرت بالعائلات العريقة لكنها كونت نواة رأسمالية محلية. وأرسل البعثات العلمية إلى أوروبا وأنشأ المدارس الحديثة وأدخل المطبعة والصحافة ثم كان نجاحه الأكبر في إنشاء جيش حديث أصبح الأقوى في المنطقة.

لو كان العالم مستمراً على نظمه القديمة لكان التطور الطبيعي للأحداث أن ينتقل المركز مجدداً حيث الأقوى، ولقد كانت مصر هي المهيأة موضوعياً لذلك إذ حققت في فترة وجيزة ما كان العثمانيون وغيرهم يطمحون إليه إنما من دون قدرة على التنفيذ. كانت الكثير من الكتابات الأوروبية آنذاك تصف مصر بالإمبراطورية الشرقية على النمط القومي الحديث، مع أن محمد علي لم يكن مصرياً ولا كان يتقن اللغة العربية ولا كان لديه كبير احترام للفلاحين الذين يمثلون الجزء الأكبر من المصريين. كان أمراً عادياً أن يقوى نفوذ بعض الولاة المتميزين إلى أن تتحوّل سلطة الخليفة سلطة اسمية، لكن نجاح إصلاحات محمد علي كانت تهيئ إلى أبعد من ذلك، ولقد تخطى الخط الأحمر عندما وجّه جيشه نحو الشام مهدداً عاصمة الخلافة ابتداء من سنة ١٨٣٢.

يمثل هذا الحادث من زاوية التحليل الحضاري محاولة لمواصلة حيوية الإسلام القديم، وذلك بتحويل مركز الحضارة مجدداً إلى الأقوى، أي إلى محمد علي نفسه الذي أثبت أنه الأكثر جدارة بالخلافة بسبب الإصلاحات التي أدخلها في مصر وقد عجز عن الإتيان بمثلها السلاطين المصلحون في استنبول.

لنتصور لو نجح محمد علي في سعيه هذا، لكانت الخلافة قد انتقلت من استنبول إلى القاهرة، كما انتقلت سابقاً من بغداد إلى استنبول. أو إذا صحت رواية التقاء سليم بآخر الأمراء العباسيين الناجين من المغول، تكون الخلافة قد عادت من حيث خرجت. لكن العالم قد تغير، ولم يعد ممكناً انبعاث دورة جديدة من القوة على الأسس التنظيمية للعالم القديم. إن الإصلاحات التي قام بها محمد علي كانت قابلة لأن تنخرط في منطقين مختلفين، منطق التطور ومنطق التوسع. يقضي منطق التطور أن تكون هذه الإصلاحات مقدمة لإنشاء دولة على النمط الحديث. ويقضي منطق التوسع أن تكون هذه الإصلاحات المقتبسة من تنظيمات الدول الحديثة مجرد وسيلة لاستعادة حيوية التوسع. كان الاقتباس نوعاً من التنازل المؤقت أمام الحداثة لاستعادة الوضع القديم، فهو بمثابة الهدنة التي يقبلها قائد الجهاد ليعيد خلالها ترتيب الصفوف ويستعدّ لمواجهة جديدة. لا أحد يعلم ما كان يدور في خلد محمد علي[1] وليس لنواياه الشخصية في هذا الإطار فائدة، فالتاريخ يتجاوز نوايا شخوصه كما يتجاوز النص مقاصد كاتبه. كان محمد علي الرائد الذي يشغل الموقع الأفضل. لقد رأينا كم كانت حركة الإصلاح في الآستانة أو فاس بطيئة. أما مصر فشهدت حركة سريعة وذلك لأسباب شتى، إذ كان نظام المماليك ضعيفاً وكفت غزوة بونابرت لتفكيكه، وسمح الوضع الاقتصادي العالمي بنمو استثنائي للاقتصاديات الناشئة، ومكّن التنافس الفرنسي ـ الإنجليزي مصر من الاستفادة من إعانات الطرفين، وكان عدد السكان ضعيفاً بالمقارنة بخصوبة الأراضي، ولم يواجه محمد علي قوة محافظة بشدة الانكشارية في تركيا، ولم يكن علماء الأزهر قوة سياسية صلبة مثل زملائهم في فاس، وكانت لمصر خيرات طبيعية أكبر من تلك التي تمتع بها والي تونس... الخ.

ظل محمد علي مقتنعاً بدور الوالي إذ سارع سنة ١٨١١ بإرسال حملة عسكرية للقضاء على الحركة الوهابية في الجزيرة العربية باسم السلطان وشارك بعد ذلك في التصدي للانتفاضة الاستقلالية اليونانية ليكسب ودّ محمود الثاني رغم يقينه من أن أوروبا

---

(١) يراجع مثلاً: Hajjar (Joseph), *L'Europe et les destinées du Proche - Orient. T. 1: 1815 - 1848*. Paris, 1988.

تقف بقوة إلى جانب اليونان. ثم حدثت معركة نافارين سنة ١٨٢٧ وانهزم الأسطول المصري مع الأسطول العثماني. ولئن نجحت الإمبراطورية العثمانية بعد هزيمة ليبنت سنة ١٥٧١ في إعادة بناء أسطولها في موسم الشتاء لا أكثر، فإن هزيمة نافارين لم تكن قابلة للاستدراك إلى الأبد، لأن الدولة فقدت أسباب التطور التي كانت شرطاً لمواصلة التوسع[1]. أما محمد علي فكان أمامه مسلكان، إما أن يقتبس مَثَل اليونان ويقيم دولة وطنية مصرية تجعل همها التطور، أو يتطلع إلى أن يكون هو أو أبناؤه ورثة الإمبراطورية ذات الحدود الغائمة. اختار محمد علي أن يوجه ابنه نحو الشام إلى حدّ تهديد عاصمة الخلافة والاصطدام بالجيش السلطاني. ربما كان محمد علي يؤمن إيماناً راسخاً بأن الخليفة العثماني لم يعد قادراً على حماية المسلمين وأن من واجبه أن يضطلع بهذا الدور محله، ومع أنه نفى باستمرار أن يكون ساعياً إلى الاستحواذ على الخلافة فإن منطق الأحداث كان يتجه هذا الاتجاه. كانت الدورة الجديدة التي أرادها محمد علي مستحيلة هذه المرة لأن العالم قد تغير. ولم تنجح مصر في التوسع كما لم تنجح الآستانة في المحافظة على أقاليمها الواسعة، بل استفاد التوسع الأوروبي المضاد من النزاع العثماني ـ المصري ليضعف الطرفين ويمهد السبيل لتوسعه الذي كان مقروناً بالتطور.

إن التاريخ القومسلامي ينظر إلى المواجهة العثمانية المصرية سنوات ١٨٣٢ ـ ١٨٤٠ على أنها مؤامرة أوروبية استعمارية لإضعاف القوى الإقليمية والتمهيد للسيطرة الأجنبية، لكنه يتغاضى عن تحليل الأسباب الثقافية التي جعلت القوة المصرية تتجه نحو التوسع بدل مواصلة عملية تطوير المجتمع المصري. تراجع التطور لحساب التوسع ثم فرضت موازين القوى أن يتوقف التوسع أيضاً، وكانت النتيجة تراجع القوة المصرية ابتداء من معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وكان تراجعها من منظور التوسع والتطور في آن واحد. ولم يغنم محمد علي في النهاية إلا مكسباً واحداً هو ضمان استمرار ولاية مصر في أسرته. هكذا خضعت المنطقة للسلام الغربي الجديد **Nouvel Pax Occidental**.

لم تفهم القيادات الإسلامية معنى معركة نافارين من جهة أنها هزيمة حضارية وليست مجرد هزيمة عسكرية، فالجيش المصري نفسه الذي كان منظماً تنظيماً حديثاً

---

(١) كانت معركة نافارين مضرة بالأسطول التونسي أيضاً، إذ تراجع من حوالى ٨٠ قطعة بحرية وأكثر من ٦٠٠ آلية مدفعية إلى ثلاث سفن وثلاثين مدفعاً. لكن النخبة وربما أيضاً الرأي العام ظلت محتفظة بولائها للفضاء الإمبراطوري. يراجع حول الوضع التونسي:

Tlili (Béchir), *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie, au XIX siècle (1830 - 1880)*. Pub. Université Tunisienne, 1974.

وسوف نخصّ النموذج التونسي ببحث مستقل باعتباره قد اتجه نحو الوحدة الوطنية، لكن الإمكانيات الاقتصادية والقرب من أوروبا جعل الإصلاح التونسي يواجه مشكلات من نوع آخر.

مقتبساً من أوروبا لم يكن في وارد الانتصار على القوى التي اقتبس منها تنظيماته. ولم تكن معركة نافارين هزيمة عثمانية بل كانت مؤشراً إلى أن التوسع الأوروبي المدعوم بقرون من تراث التطور أصبح ذا تفوق نوعي على التوسع الإسلامي ذي النمط التقليدي الذي لم يكن يحظى في أحسن الحالات إلا ببعض مكاسب الاقتباس من ذلك التطور الأوروبي. أما اتفاق القوى الأوروبية بعد ذلك على محاصرة القوة المصرية كما تجلى في معاهدة لندن ١٨٤٠، فهو الدليل على أن حيوية التوسع الإسلامي التقليدي قد بلغت حدها الأقصى ولم تعد قادرة على التواصل بنفس الآليات المعتادة. وانتهاء الأزمة بمكسب محدود هو ضمان استمرار ولاية مصر داخل أسرة محمد علي يُبيِّن أن نواة القوة الإسلامية أصبح مختلاً. فقوة الحاكم لم تعد تساوي قوة الدولة، بل أصبحت العلاقة عكسية، لأن قوة الحاكم أصبحت موجهة ضد رعاياه دون أعدائه، وأضيف إلى الاستبداد الأبوي القديم صفة العقم، ورسخت مقولة الاستبداد الشرقي مع هيغل وبايرون وهيغو.

لقد تصور محمد علي الداخل المصري أيضاً في صورة الإمبراطورية المفتوحة على النمط القديم، فشجع قدوم المهاجرين من كل صوب، وأقام سياسة منفتحة على كل الطوائف، وكان يحاول أن يحصل على التطور باستقبال هجرات الوافدين على مثال الإمبراطورية العثمانية قبله، ولم ينتبه إلى أن تدفق الأجانب سيتحوّل خطراً على البلد، وهذا ما حصل فعلاً بعد ذلك وكان أحد أسباب التدخل العسكري الإنجليزي سنة ١٨٨٢، بحجة حماية الجالية المسيحية. فاستقدام الأجانب على منوال ما كانت تقوم به الدولة العلية لم يعد الطريق المثلى لتحصيل وسائل التطور، وكان المسلك الحديث يقتضي اعتماد سياسة تعليمية لا تكتفي بتعليم عدد محدود من الشبان ليكونوا موظفي الدولة بل تعليم العدد الأكبر من أفراد الشعب ليكونوا مواطنين. لكن تنظيمات محمد علي ظلت تتأرجح بين أن تكون دورة جديدة لنموذج قديم وبين أن تكون دورة مؤسِّسة لنموذج حضاري جديد[1]. ولو نشأت الفكرة المصرية أو التركية بوضوح أكبر منذ بداية

(١) اختلف خلفاؤه بعده بين الاتجاهين، فإما الانكفاء والعودة إلى أسس النظام التقليدي منعاً للتغلغل الأوروبي، وتلك كانت سياسة عباس حلمي (١٨٤٨ ـ ١٨٥٤)، أو الانفتاح غير المعقلن على الرأسمال الأوروبي والسقوط في التبعية الاقتصادية، وتلك كانت سياسة سعيد (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣). أما إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) فقد حاول استعادة سياسة جده وكان عالي الهمة مثله، لكن موازنة الدولة كانت تتجه إلى الإفلاس ومصير مصر نحو الانهيار أمام التوسع الرأسمالي الاستعماري. إن المؤرخين ينحون باللائمة دوماً على خلفاء محمد علي الذين لا يتمتعون بتلك المؤهلات الجذابة للجد، لكن الحقيقة أن المغامرات التوسعية للجد فوتت على مصر فرصة تركيز الجهد على الداخل في فترة كانت الضغوط الخارجية خلالها أقل عنفاً.

القرن التاسع عشر لمنحت فرصة أكبر لبناء دولتين أقل اتساعاً لكنهما أكثر صلابة، لكن "الصراع على الإسلام"، بمعنى الصراع على تمثيله، قد دفع إلى صدام أضر بالطرفين[1]. إن غلبة هاجس التوسع على هاجس التطور قد حال دون المضي قدماً في بناء المجتمع الحديث. وفي حالة مصر تحديداً لم تكن توجد حاجة اقتصادية ماسة للتوسع، فسكان مصر لم يتجاوزوا خمسة ملايين في عهد محمد علي وأراضيها كانت خصبة ولم تكن تحتاج إلى التوسع إلى الشام أو الجزيرة العربية وكان يمكن أن تنافس أوروبا تجارياً بدل الاصطدام بها عسكرياً في مواجهة غير متكافئة.

ولقد نشأت في هذه الظروف فكرة التقابل الهيكلي بين الحضارتين "الشرقية" و"الغربية". ففي الوقت الذي بدأ مفهوم النهضة يستقر في الأذهان، وبدأ استكشاف ابن خلدون يُتخذ دليلاً للنهضة (انظر لاحقاً)، كان هيغل يكتب في برلين **العقل في التاريخ** (١٨٢٢ ـ ١٨٢٨) معلناً نشأة تصور جديد للإنسانية والتاريخ[2]. ليس التاريخ لدى هيغل أطواراً على الشكل الخلدوني المعدل الذي سنتحدث عنه لاحقاً، بل هو مصير. وهو لا يُقاس على حياة الفرد بل على مثال الشمس التي تطلع مشرقاً لتتجه نحو الغرب، كما قال. الشرق طفولة الإنسانية والغرب كمالها، ومصير التاريخ الحرية. هكذا أطلق هيغل تلك العبارة القوية: كل الحرية يحتكرها في الشرق رجل واحد فيما يُقضى على الآخرين بالعبودية. والحرية بهذا المعنى هي إطلاق الغرائز، لذلك يرى هيغل أن نمط الدولة الشرقية لا يقوم ولا يستمر إلا بالعنف. وهو لا يبتعد بذلك كثيراً عن التشاؤم الخلدوني في تحليل ظاهرة نشأة الدولة الشرقية وأفولها، سوى أن هيغل يعتبر ذلك خاصّية الشرق وماضي الإنسانية. أما الغرب الناهض على أساس الحرية منذ اعتناق المسيحية إلى عصر الأنوار فقد تجاوز هذا المأزق: تجاوزه مسيحياً بالإيمان بحرية الضمير الديني، وتجاوزه علمانياً بالإيمان بأولية الحرية على كل القيم. هكذا فصل هيغل عالمين وهيأ لفكرة صراع الحضارات: العالم الإغريقي الروماني المسيحي الغربي الذي يتقدم نحو الحرية، والعالم الشرقي (الإسلام، الصين والهند) القائم على الحكم الأبوي والنظام الديني. كلما اشتدت أزمات الشرق اتجه أهله مطالبين بالعدل ومتحصنين بالدين لذلك يتراجعون إلى الوراء. أما الإنسان الغربي فيقبل التضحية بالعدل من أجل الحرية قبل أن يسترجع العدل في قالب وفاق بين أناس أحرار وليس في شكل

---

(١) العبارة مقتبسة من عنوان كتاب د. رضوان السيد وهي تشير إلى ظاهرة قديمة متواصلة تناولها هذا الكتاب في تجلياتها الراهنة وفي مرحلة ما بعد تفجيرات أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. راجع: **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

(٢) Hegel, *La raison dans l'histoire*. Trad. K. Papaioannou. 1965.

مجموعة أحكام يخضعون لها خوفاً من الحاكم الجبار، الإله أو المستبد. هكذا قال هيغل. وبذلك بلغ الصياغة القصوى لنظرية ما فتئت تترسخ منذ النهضة الأوروبية مروراً بعصر الأنوار. كان ماكيافيلي قد أشار إلى التقابل الهيكلي بين المدينة الغربية والمملكة الشرقية، وربما كان لذلك الحكم ما يبرره في واقع رجل إيطالي تهدده الإمبراطورية العثمانية. لكن مونتسكيو الذي عاش في ظل الملكية الفرنسية ذات التراث الإمبراطوري حوّل هذه المعاينة إلى نظرية سياسية. فقد ميز جذرياً بين مفهومين: مفهوم absolutisme ومفهوم despotisme، أي بين استبدادين: استبداد لويس الرابع عشر واستبداد الحاكم الشرقي. وفي كتابه **الرسائل الفارسية** تحوّل هذا التقابل السياسي تعارضاً عاماً بين ثقافتين. لكن مونتسكيو ظل يعاين هذه الفوارق بروح إنسية متفائلة، وكان جنس المراسلة المتخيلة يعبِّر في ذاته عن الرغبة في ما يدعى اليوم بحوار الحضارات. ولئن كان مونتسكيو أول مفكر سياسي حديث يقتحم الفكر الإسلامي والعربي، فإن ناقليه الأُول قد حجبوا هذا التمييز كي تبدو معركة الشرق والغرب واحدة، معركة من أجل الحرية.

لكن ذلك لم يعد ممكناً، فقد رفض الفكر الغربي، على لسان هيغل، أن يتساوى تطلعه إلى الحرية بتطلع الشرقيين إليها. وليس هنا مجال مناقشة هذه القضية في أسسها النظرية البحتة. لكننا نشير فقط إلى أن هيغل وهو يكتب **العقل في التاريخ** لا يمكن أن يكون براء من التأثر بأكبر قضايا العصر آنذاك، ثورة اليونان التي قسمت العالم القديم بين تحالف عثماني - مصري - إسلامي مناهض للانفصال اليوناني وبين تحالف أوروبي مساند له، ما بدا من وجهة نظر غربية مواجهة بين غرب يساند الحرية وشرق يقف في صف الاستبداد. هذه المواجهة بدت التجسيد الأكبر للصراع بين عالمين وثقافتين. وذلك كان أيضاً موقف أكبر مستنيري العصر. فالشاعر الإنجليزي الكبير بايرون خرج في رحلة إلى الشرق يستجلي من خلالها معنى التاريخ فاكتشف في الثوار اليونان معنى الحرية، ولم يكتف بتسجيل انطباعاته في رائعته **رحلة حج تشايلد هارولد** بل انتهى به الأمر إلى التطوع إلى جانب الثوار والموت شهيد قضيتهم سنة ١٨٢٤. والأديب الفرنسي هيغو اتجه نحو الشرق يطلب منه معنى التاريخ فالتقى بالانفصال اليوناني حدثاً مصيرياً في معركة الحضارة والتوحش، وخلّد في ديوانه **الشرقيات** مآسي الأحرار أمام ما اعتبره إمبراطورية الشر والاستبداد أي الإمبراطورية العثمانية ذات النمط الشرقي وجعل مستقبل الحضارة رهين هذه المواجهة. وفي نفس السياق كتب شاتوبريان الرحلة الغربية الأكثر شهرة إلى العالم الإسلامي المعروفة بـ **مسار من باريس إلى القدس**. جاب العالم الإسلامي من دون أن يرى منه شيئاً سوى أنه قائم على أنقاض الإغريق

والمسيحية. لكنه خلّد عبارات رائعة في نقد الاستبداد منها مقولته: «إني لا أرى شعباً بل قطيع غنم يقوده إمام وينحره جلاده»[1].

عاش هؤلاء الثلاثة ما عُرف بأزمة الهوية بعد الثورة الفرنسية وكانوا يعظّمون الحرية ويرفضون الاستبداد ولو باسم الثورة. فكان بايرون وشاتوبريان وهيغو من معارضي بونابرت أو ابن أخيه نابليون الثالث، كما كان مونتسكيو قبلهم منتقداً للويس الرابع عشر. لكنهم رفضوا المساواة بين استبداد هؤلاء الحكام واستبداد الحاكم الشرقي، واعتبروا النوع الأول ظاهرة سياسية والثاني ظاهرة حضارية ثقافية دينية؛ الأول سوء تدبير والثاني بربرية ومنافاة للحضارة والإنسانية. ولهذا لا يمكن أن تلتقي التطلعات الغربية والشرقية لأنهما من طبيعة مختلفة.

٣ ـ اختراق العجيب: الرحلات إلى أوروبا

لكن إذا كان "الغرب" لم يفهم طبيعة "المشكلة الإسلامية" أو "الشرقية" فتأسس سوء التفاهم التاريخي المستمر إلى اليوم، فهل كان العرب والمسلمون أكثر صواباً في فهم طبيعة الحضارة الغربية الجديدة؟

تثبت قراءة التواريخ التي كتبت من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر أن الجهاز المفهومي المتداول بين النخبة المسلمة مثّل في ذاته عائقاً أمام فهم الأحداث العالمية. فالمبالغ المالية التي كانت الرأسماليات الأوروبية الناشئة تقدمها مقابل التمتع بحرية التجارة كانت تسمى جزية، والأمراء الأوروبيون الذين أقاموا علاقات بالعالم الإسلامي لا يكادون يذكرون بأسمائهم، بل يدعى الواحد منهم "الطاغية" (بمعنى أنهم يمتنعون عن الدخول في الإسلام)، وتدعى شعوبهم الكفار أو الأجناس، وبلدانهم بلاد الكفر أو دار الحرب، والمجاملات الدبلوماسية كثيراً ما كانت تعدّ علامات رهبة من السلاطين المسلمين، والمعاهدات الدولية ظلت تُعتبر مهادنات مؤقتة يجوز نقضها ما أن تتوافر عناصر القوة لمواصلة الجهاد، والقرصنة تسمى جهاداً بحرياً، والأسر سبياً وغنيمة، والمبادرة بالحرب إحياء لمراسم الجهاد. . . الخ.

وكان الحكام الغربيون يرسلون الأسلحة الحديثة هدايا لنظرائهم المسلمين للإشارة إلى ما أصبحوا يتمتعون به من قوة، فتعد تلك عجائب مثل التحف والحيوانات التي كانت تهدى قديماً، أو يعرضون على أنظار الرسل جيوشهم النظامية ومصانعهم

---

(١) Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Gallimard, 2005 (1 éd. 1811).

المتطورة فلا تلقى من قبلهم بالاً، أو يطلعونهم على مظاهر الحياة الحديثة فلا تُعتبر في نظرهم إلا زخرف الحياة الدنيا متع الله بها الكفار ليفتنهم ويلهيهم عن الصالحات.

لم تكن مصطلحات الأوروبيين دقيقة كما رأينا، فهم أيضاً كانوا يدعون التوسع الرأسمالي نشراً للحضارة، والتبادل التجاري غير المتكافئ حرية، والتدخل في الشؤون الداخلية للآخرين صداقة ووداً، وتحريض الأقليات على الاستقلال دعماً للشعوب الضعيفة... الخ. لكن الفارق أنها كانت أكثر قدرة على تحقيق مصالح أصحابها.

بدأت النظرة الإسلامية تتغير في القرن الثامن عشر، لكن هذا التغير كان بطيئاً ومرّت فترة طويلة قبل أن تقبل الثقافة السائدة ما كان معروضاً أمامها قبل الرحلات والبعثات.

إن العديد من الباحثين المغاربة يحتجون على دعوى اعتبار رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) أول عربي مسلم سافر إلى أوروبا في العصر الحديث وعرّف مواطنيه بحضارتها الجديدة وما تتصف به من عجائب وغرائب. وهم محقون في احتجاجهم هذا، بل ينبغي أن نضيف إليه احتجاجاً آخر، احتجاج الأتراك الذين لا يمكن فصل تاريخهم السياسي والثقافي في تلك المرحلة عن مجموع العالم العربي الإسلامي إلا من منظور إسقاط القومية العربية على فترة سابقة لنشأتها. ويمكن القول على وجه عام إن طرفي الهلال في العالم الإسلامي المتوسطي، وهما استنبول وطنجة، المدينتان البحريتان القريبتان جداً من أوروبا، لم تنتظرا سنة ١٨٣٤ لتتعرفا على أخبار ما كان يدعى ببلاد الإفرنج.

وقد أطلق المغاربة تسمية موفقة على الرحلات التي كانت رائجة عندهم في ذلك العصر، فدعوها "الرحلات السفارية"، وهي بعثات رسمية للتفاوض بشأن مسائل دبلوماسية معينة يقوم بها فقيه أو رجل دولة يرافقه فقيه. فهذا النوع من الرحلات لم يتوقف في تاريخ المغرب. كانت العلاقات مع إسبانيا خاصة تتراوح بين الشد والجذب منذ نفي الموريسكيين، ومنذ أن بدأت موازين القوى تتغير والإسبان يهددون المغرب بعد أن كان المغرب يهدد باسترجاع الأندلس المفقودة. حافظ المغرب على استقلاله ولم يخضع للسيطرة العثمانية فكان مؤهلاً بحسب الأعراف الدولية للتفاوض رأساً مع الممالك الأوروبية. وبذل سلاطين المغرب الأقصى الكثير من الطاقة والجهد لاحتواء التهديد الإسباني وتفادي المواجهات المباشرة، فنشأت لديهم صناعة دبلوماسية ذات خصائص ومميزات. وكانت هذه الديبلوماسية تعتمد البعثات السفارية، والعادة أن يسجل وقائع الرحلة المبعوث بالسفارة أو كاتبه، من دون الكشف عن تفاصيل المفاوضات التي كانت من اختصاص السلطان وحده. وما فتئ المغرب يشهد إلى نهاية

القرن التاسع عشر حيوية خاصة في مجال التقييد والكتابة، فقيدت الرحلات كما قيدت الفهارس والكناشات والفتاوى. ثم إن المغرب يتمتع بتراث عريق في ميدان الرحلة تشهد عليه أسماء كثيرة أشهرها ابن بطوطة.

ورغم أن الباحث المغربي القدير محمد الفاسي بدأ منذ ستينيات القرن الماضي بالتعريف ببعض نصوص الرحلات المغربية الحديثة، فقد توقف الجهد في التحقيق فترة طويلة، ناهيك عن أن رحلة الصفار، التي تضاهي أهمية في المغرب رحلة الطهطاوي، لم تنشر إلا في السنوات الأخيرة وبمبادرة من باحثة أمريكية[1]. وتوجد اليوم حركة نشيطة لاستدراك هذا التأخير، وسوف توفر نصوص الرحلات مادة ثرية لمتابعة تغير الرؤية الإسلامية لأوروبا.

ليس القصد التحدّث عن الرحلات المغربية، ويمكن مراجعة الدراسات المتوافرة حالياً للتأكد من أهمية هذه الرحلات. ولئن تفاوتت الدراسات جودة واستقصاء، فإنها تدفع إلى تغيير بعض المسلمات التي فرضتها الدراسات المشرقية الكلاسيكية وإلى تعديل جوانب من الصورة العامة[2]. موضوع الاهتمام هو الذهنيات وتعاملها التأويلي أمام الاختلاف الدلالي بين وضعين حضاريين. إن الرحلات المغربية حجة إضافية على تهافت سردية الراعي النائم. فهي تثبت أن أخبار أوروبا كانت تبلغ مسامع السلطة وكبار الفقهاء، لكن الخبر رهن طريقة تقبله وكيفية تأويله. طريقة التقبل السائدة كانت تجزئ الأخبار فيغيب النظام العام. قرون عديدة من النشاط الإخباري والفقهي جعلت العقل المتلقي لا يقدر على الجمع بين الجزئيات، بل يرتبها على طريقة الإخباريين أو يقيس عليها تبعاً لمنهج الفقهاء. لذلك بدا جديد أوروبا عابراً لا عبرة فيه ولا يغير شيئاً من مسار التاريخ المرتبط بعظمة الألوهية المستقر حكمها وحقائق الكون التي احتواها القرآن.

ومن الجانب التركي بدأت الرحلات أيضاً قبل الطهطاوي بكثير، وهي تؤكد أن «الافتتان بالتطور التقني»، حسب عبارة ستيفان يراسيموس[3]، ظاهرة قديمة ترجع إلى القرن السابع عشر على الأقل، كما تؤكد أن إدراك الاختلاف في التنظيمات الأوروبية

---

(١) يراجع:

Disorienting Encounters: Travels of a Maroccan Scholar in France in 1845 - 1846. Ed. by Susan Gilson Miller, University of California Press, 1992.

أعاد نشره بمقدمة معربة خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٥.

(٢) يراجع مثلاً: قدوري (عبد المجيد)، **المغرب وأوروبا ما بين القرن الخامس عشر والثامن عشر**، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

(٣) *Relations d'ambassade. Récits traduits de l'ottoman*, présentés et annotés par Stéphane Yerasimos. Actes Sud, 1998.

حصل قبل القرن التاسع عشر بكثير. فأوروبا كانت معروفة ومرفوضة ولم تكن غائبة. وبما أن النخبة المتعلمة في كل العالم الإسلامي كانت ذات صلات ببعضها البعض وبينها وبين عاصمة الخلافة، فإنه يصح الافتراض بأن المعلومات التي كانت متوافرة لمن يمتلك بعض الفضول المعرفي، حتى قبل سليم الثالث الذي فتح سفارات دائمة في كبرى العواصم الأوروبية لم تعمر طويلاً. وقد نشأت من تقارير الرحلات الأفكار الإصلاحية التي حاول هو وبعض من خلفائه تنفيذها. أما الذين حملوا تلك الأفكار فهم أشخاص كانت ثقافتهم الغالبة الثقافة التقليدية الشائعة في كل العالم الإسلامي، سوى أن حدسهم بالمتغيرات العالمية كان أكثر قوة. ما يعني أن ما حدث متأخراً في القرن التاسع عشر كان يمكن موضوعياً أن يبدأ قرناً أو قرنين قبل ذلك، وأن الثقافة السائدة هي التي منعت من أن يتجاوز هذا الوعي هموم بعض الأفراد بدل الجمع المتعلم وحدود الاستفادة النفعية دون الاقتباس العميق. ولم ينفتح الوعي العام على هذا المسلك إلا بسبب الهزائم العسكرية المتوالية، وقد نظر إلى الإصلاح في الأصل على أنه اقتباس تقنيات عسكرية وليس تطوراً شاملاً للعلم والمعرفة.

لم يكن الطهطاوي أول مسلم في العصر الحديث يكتب عن أوروبا، ولا عن فرنسا تحديداً، ولم يكن الطهطاوي من الطبقة الأرستقراطية القادرة على استعمال التركية، فكتب بالعربية وترجمت رحلته إلى التركية ليطلع عليها محمد علي، وقد كتبت الرحلة من أجله أولاً. إلا أن الكتابة بالعربية ساهمت في إيصال مشاهدات الطهطاوي إلى عددٍ من القراء والمتعلمين خارج النخبة الأرستقراطية الخادمة تقليدياً للخلافة. وينبغي أن نضيف فوراً أن اللغة التركية لم تكن في ذاتها عائقاً للتواصل والمتابعة لو توافرت الرغبة. إن حلقة المهتمين بالشأن العام كانت ما فتئت تتسع والاتجاه إلى اللغة العربية كان نتيجة من نتائج هذا التوسع. فهذا مسار نشأة رأي عام في المجتمعات المسلمة التي تعودت في السابق أن يقتصر اهتمامها على الدين دون شؤون المدنية. كما أن تطور أدبيات الرحلة لا ينفصل عن قيام ما يسمى "القارئ المشترك" common reader وهو من نتائج ظهور الصحافة. ميزة الطهطاوي أنه كرّس التحوّل الذي شهده هذا النوع الكتابي منذ السفراء الأتراك، وكان خليطاً من الرحلة والتقرير الدبلوماسي فأضاف إليه الطهطاوي الهم النهضوي المعلن والتواضع الإنساني أمام حضارة جديرة بالإعجاب. أضاف إلى روح المغامرة ومسؤولية التكليف الرغبة في التأمل الصادق في تجارب الآخرين، لأنه لم يكن سفيراً ولا أرستقراطياً بل كان مزارعاً صغيراً وأزهرياً من الطبقة الدنيا. وهو إنما واصل بذلك الدور الإيجابي الذي اضطلع به أدب الرحلات الحديث في تركيا والمغرب، من جهة أنه فتح باب النقاش حول الآخر ونوع العلاقة به.

على أنه لم يكن كافياً أن يحلّ شخص بمدينة أوروبية كي يصبح داعية انفتاح على الحضارة الجديدة. فالتطور نحو فهم أوروبا لم ينشأ في الحقيقة بتطور الرحلات إليها بل بتطور المواقف منها، ولا يوجد خط تاريخي مطرد نحو تحسن الفهم لأن القضية لا ترتبط بالظروف المادية للمعاينة بقدر ما ترتبط بالظروف الذهنية للتقبل. كان سليم الثالث قد أرسل سيد علي أفندي (ت ١٨٠٩) سفيراً للسلطان بباريس سنة ١٧٩٧، فكتب السفير مذكراته بطريقة تحتوي على الكثير من الإعجاب بالحضارة الجديدة. صحيح أنه اشتكى من أخلاق النساء وظروف الكارنتينه (الحجر الصحي) وخداع الدبلوماسيين الفرنسيين الذي خدعوه في قضية الحملة الفرنسية على مصر، لكنه أشاد بالتقدم التقني والعلمي، وأدرك حيوية الاقتصاد الليبرالي، ووصف العديد من المنشآت العصرية مثل مصانع غوبلان للسجاد والمكتبة الوطنية وميناء طولون ومستشفى ليون ومتحف التاريخ الطبيعي. ورغم إصراره على رفض نظرية كوبرنيكوس وتكذيب حجج الفرنسيين للبرهان عليها، فقد أبدى اهتماماً بالتجارب العلمية والتقنية التي نُظمت بمناسبة زيارته. اعترف السفير بأنه لم يتمالك نفسه عند مرأى النساء في دار للدعارة واعترف بإعجابه بدار العرض (المسرح) رغم غضبه من مسرحية لڤولتير رآها مسيئة للإسلام. ولعل أهم ما يلفت الانتباه وصفه المفصل لمداولات البرلمان الفرنسي، وقد أصر على حضور جلساته رغم العائق اللغوي، من دون أن يعني ذلك قبوله للثورة الفرنسية التي لا تعني في رأيه إلا تحكم الرعاع وخلعهم ملكاً شرعياً.

لكن بعد سنوات قليلة من سفارته، كتب خلفه في باريس، السفير محمد سعيد هالت أفندي (ت ١٨٢٢)، إلى أحد مراسليه في الآستانة يستدر دعاءه ليتخلص قريباً من الإقامة في دار الكفر، ويقول إنه أتى إلى فرنسا ظناً منه أنها عاصمة الدنيا، فلم يجد فيها شيئاً مما بلغ أسماعه من قبل. ويستغرب الفارق بين ما يرى وما كان يسمع، ويتساءل أين هي هذه الحضارة العظيمة وفي أي مكان رآها سابقوه؟ ويصف كل ما كان يسمع بأنه مجرد كذب. ويتجه إلى مخاطِبه مؤكداً أن بلاد الافرنجة بلاد يغيب عنها العقل وتحكمها العادات الغريبة، وأن الإفرنج أبعد الناس عن العلوم، وسياساتهم خدع ساذجة يمكن للمبتدئ أن يدركها. ثم يخلص إلى نتيجة هامة فيقول إن تفوقهم ليس سببه التقدم في العلوم والمعارف بل قلة اجتهاد الشرقيين في منافستهم والتصدي لهم. فجنودهم أقل شجاعة، ووزراؤهم أقل كفاءة، ومعارفهم أحاديث جوفاء. ولو أن الإمبراطورية العثمانية قرّرت أن تسترجع تفوقها لكفاها أن تستقطع مبالغ من الخزينة وتنشئ بعض المصانع ومدرسة للغات والعلوم، وفي خمس سنوات تصبح في قوة الأوربيين عِلماً وصناعة. ثم يصف غلبة الكفر على أهل فرنسا وكيف أنه وأعضاء البعثة

يتنزهون عن مخالطتهم ويقضون غالب وقتهم في تلاوة القرآن، لكن يبدو أنه لم يتورع عن زيارة دور الدعارة. أما الحالة السياسية في فرنسا ما بعد الثورة فوصفها بأعين الشرقي الذي يخلط بين الدولة والحاكم، فيرى أن الثورة قضت على الملكية فأصبح البلد مسرحاً للفوضى وتحكّم الرعاع. ولم يعد ممكناً للأمم أن تثق بمعاهدات هؤلاء ومواثيقهم. وإذا تذكرنا أن القضية الأم في العلاقة بين الخلافة وفرنسا كانت آنذاك قضية الحملة الفرنسية على مصر، أدركنا كم كان ضيقاً تحليل السفير للتوسع الفرنسي من زاوية أنه نتيجة الانتقال من حكم النبلاء إلى حكم الرعاع، وكان يتحدث عن بونابرت بصفته قاطع طريق.

يمكن أن نرى الظاهرة نفسها تتكرر في المغرب. زار باريس أواخر سنة ١٨٤٥ محمد الصفار (ت ١٨٨١) مرافقاً السفير عبد القادر أشعاش الذي بعثه السلطان عبد الرحمن في مهمة دبلوماسية، وقد ترقى بعد ذلك في المناصب المخزنية إلى أن أصبح كبير الوزراء. تأثر الصفار بالطهطاوي وكتابه **تخليص الإبريز**، لكنه ظل وفياً لتراث الرحلات السفارية المغربية فكانت كتابته وسطاً بين هذا وذاك. وكان ابن خلدون حاضراً أيضاً في الرحلة لتفسير بعض المعطيات. وواصل مع ابن خلدون تقسيم الأقاليم إلى سبعة كما يرد في **المقدمة**، واحتذى حذو الطهطاوي في وصف دقائق الرحلة ومقارنة العادات الفرنسية بالعادات المغربية. وحاول أن يكون موضوعياً وأن يفهم الاختلاف بأقل ما يمكن من الاستهجان أو الإدانة، بل لم يتوان أحياناً عن تسجيل الإعجاب. وكان ثمة طبعاً ميدان لا مجال فيه للمرونة هو الدين، إذ تصبح العبارات جازمة عنيفة كما يبرز مثلاً عند المقطع في وصف الصليب[1]، حيث يتحوّل الوصف من زمن المسافر إلى الزمن الأخروي فيتوقع: «هذا هو الصليب المنصوب في كنائسهم يعبدونه ويعظّمونه ويصلون له ويكسره عيسى عليه السلام عند نزوله تكذيباً لهم وإبطالاً لما يدعونه من تعظيمه ولإبطال دين النصرانية». ثم يختم الخاتمة التقليدية: «الحمد لله الذي هدانا للملة الحنيفية نسأل الله سبحانه أن يحفظ علينا الإيمان إلى الممات».

وإذا بدا الصفار متأكداً مما سيحصل في آخر الزمان، فإن معرفته بما كان يحصل

---

(١) «رأينا لهم صليباً عظيماً (...) وصورته خشبة قائمة معترضة في رأسها قطعة خشب صغيرة، وعليها صورة رجل مصلوب مجرد من ثيابه ما عدى ثوباً سترت به عورته. فهالنا منظره وأفزعتنا رؤيته وظننا أنه صاحب جناية علقوه إذ لا يشك من رآه أنه آدمي مصلوب. فسألت عن ذلك فأخبروني أنه معبودهم وصليبهم الذي يعبدونه، وهم يزعمون أنه عيسى أي صورته مصلوباً. ولا شك أنهم يعتقدون ألاهيته كما أخبر عنهم القرآن العزيز ولا شك في كذب زعمهم وبطلان معتقدهم». **رحلة الصفار**، م س، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

في زمانه كانت أقل يقيناً. لذلك نراه في مجال المدنية يتخذ موقفاً متواضعاً ويصف باتزان ما رأى من دون انبهار ولا إدانة. فنقرأ حديثاً عن الأمن في المدن الفرنسية وعن تطور وسائل المواصلات واعتناء الفرنسيين بالعمران ومحافظتهم على الطبيعة وعن نظام الأسواق والحرص على النظافة. كما وصف الصفار المتحف والمسرح والمكتبة الوطنية والمطبعة وكان شديد التفصيل في الحديث عن عوائد الأكل وأنواع الطعام. ويبدو أنه عانى بين افتتانه بالمرأة جسداً أثار فيه شهية لا تقاوم وحرصه على التزام الوقار الشرقي وأخلاق الترفع. كما وصف بالطريقة التقليدية التي تميز زوار القرن التاسع عشر التجارب العلمية التي رآها والمخترعات الحديثة التي لم يكن له بها عهد مثل التلغراف. وككل الزائرين الشرقيين كان القطار مفاجأته الكبرى وقد وصفه بأنه «يكاد يساير الطير في الهواء»[١]. ولامس الصفار دونما كثير تعمّق بعض القضايا السياسية الدقيقة فتحدث حديثاً سريعاً عن الحقوق الدستورية بمناسبة الحديث عن الصحف وحرية الطباعة أو زيارة البرلمان الفرنسي وأغلب ما يذكره مأخوذ عن الطهطاوي. ويبدو أنه لم يكن ليفهم من تلقاء نفسه النظام السياسي الفرنسي الذي كان بعيداً جداً عما تعود عليه في المغرب كما أن إقامته كانت قصيرة لا تفي بذلك ولا يبدو أنه خطر بباله أنه نظام قابل لأن يقتبس يوماً ما في بلده. وكان موقف الصفار عموماً تختصره عبارة أن الفرنسيين «ليسوا فجّاراً إلا في دينهم» ما يعني أن قضايا المدنية ليست موضع إدانة في ذاتها.

ظلت رحلة الصفار في الأسلوب كما في المضمون وسطاً بين المسلك الجديد الذي افتتحه الطهطاوي والكتابة السفارية التقليدية التي يحتفظ المغرب منها بتراث عريق. أما الأسلوب فيتضح من خلال الاستطرادات الكثيرة ذات الطبيعة الأدبية والأخلاقية التي لا علاقة لها بموضوع الرحلة والتي كان الكتّاب يشحنون بها كتاباتهم للوعظ أو التسلية. وأما المضمون فيتضح من خلال الابتعاد عن القضايا الحرجة للحداثة وخاصة الموضوع السياسي، لأن غاية ما يفكر فيه الصفار أن تسترجع البلدان الإسلامية القوة لمواجهة المنافسة الأوروبية. فلا ريب في أن موقف الصفار جاء في النهاية مختلفاً عن موقف الطهطاوي، فقد ذكر أنه والوفد المرافق اختاروا قلة الاختلاط بالفرنسيين، «وكان في ذلك حفظ كرامتنا وبقاء أبهتنا وطلاوتنا فكنا والحمد لله في أعينهم عظاماً» (وهذا غير ما سجلته الصحف الفرنسية ومذكرات الوزير غيزو فقد نظروا إلى هذه الرحلة من جانبها الاستعراضي أساساً). ثم أنهى الرحلة بهذا القول المعبّر: «استغفر الله

---

(١) قارن بما كتبه سفير فرنسا في إسبانيا Bourgeois لوزير خارجيته: «إن إفريقيا لن تنفتح للاستعمار والحضارة إلا بجهاز قوي من السكك الحديدية». ذكرته برادة (ثريا)، **الجيش المغربي وتطوره في القرن التاسع عشر**، منشورات جامعة محمد الخامس، ١٩٩٧، ص ٢٢٦.

مما جنته يداي، وأبصرت هناك عيناي من المناكر الشنيعة، وسمعت أذناي من الإشراكات والكفريات الفظيعة، ومن مخالطة أهل الضلال. وأسأله سبحانه الانتظام في سلك أهل الكمال وإن لم يكن لي ما لهم من صالح الأعمال وأن يميتنا على حسن الخاتمة» (ص ٢٢٧).

لكن بعده بسنوات كتب محمد بن إدريس العمراوي وقائع رحلته إلى باريس (١٨٦٠). يتميز الأثر[1] بكل عناصر الرؤية التقليدية: الروح الفقهية مع ثقافة الأديب الظريف الملتزمة بقواعد الأخلاق الصارمة، الكتابة الجافة المختصرة التي تنفس عن القارئ بالإغراق في الاستطرادات، مديح صاحب النعمة والولاء له إلى درجة إسكات الكثير من الأحداث أو تحريفها، التعبير الصريح والمليء بالوثوق عن المسلمات الاجتماعية مثل احتقار المرأة واليهودي والمخالف في الدين والزي والتفكير.

كان العمراوي مهيأ لمواصلة ذلك التقليد العريق في الرحلة السفارية، لكن عنصراً جديداً اقتحم عالمه، يتمثل في قراءة كتاب **تخليص الإبريز**. مرجعيتان تنافستا على توجيه الخطاب، فبرزت جلية في النص هذه المنازعة بين نمطين في الرؤية وتأويل المرئي. رأى تقريباً نفس ما رآه الطهطاوي والصفار لكنه لم ينظر إليه بنفس الطريقة.

دعي يوماً إلى المسرح فلم ير فيه منفعة تذكر، لكنه استدرك حكمه عندما تذكر ما كتبه الطهطاوي حول وظيفة هذا الفضاء الثقافي (ص ٨٩). كان للفرنسيين شغف خبيث بدعوة كل من يطأ أرضهم من الشرقيين إلى الأوبرا وكانت العملية مدروسة مدبرة. لم يكن التلفزيون قد ظهر بعد في ذلك العهد، فكان المسرح أداة التنوير المفضلة لدى أبناء موليير. إنها لحظة محيرة تلك التي يجد فيها المسلم نفسه أمام مشاهد المحاكاة التي لا تبين هل هي حقيقة أم مجاز، هزل أم جد.

فهم العمراوي ما لم يفهمه المكناسي مثلاً[2]، لأن قراءة الطهطاوي وفرت له مفتاح التأويل. لكنه لم يتجاوز ذلك إلى مسائل أكثر خطورةً، مثل إدارة الشأن السياسي. ظل ممزقاً بين مشروع التنوير والوفاء للتقليد القديم والتأويل العجائبي للأشياء. فسبب التأليف تقييد «عجائب تلك الجهة» (ص ٣٤). والقطار «من عجائب الدنيا أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم تحير فيها الأذهان ويجزم الناظر إليها

---

(١) **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، تحقيق زكي المبارك، الرباط، ١٩٨٩.

(٢) المكناسي (محمد بن عثمان)، **الإكسير في فكاك الأسير**، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، ١٩٦٥. دعي إلى "دار الفرجة" ولم يذهب إلا بعد إلحاح شديد، كتب: «شاهدنا من العجب في تلك الدار ما لا يمكن وصفه» (ص ٢٣). لكن العجب الموصوف هو البناء وزخرفته وليس المشهد.

بديهة أن ذلك من فعل الجان وأنه ليس من طرق الإنسان» (ص ٤٤). ونظام محطات القطار «ترتيب عجيب». والتلغراف «عجيبة أخرى من عجائبهم»... إلى غير ذلك من المواضع التي تتكرر فيها كلمة "عجيب".

لقد أعطى الدارسون المحدثون لأدب الرحلة معنى خاطئاً لكلمة عجيب، ربطوها بشعور الإعجاب بالغرب والحال أنها تعني الفزع منه. فهي ترتبط بحقل دلالي مختلف هو العجب في ثقافة العصر الوسيط. إن قراءة عشرات الرحلات التي كتبت في بداية العصر الحديث تؤكد أنه نادراً ما كان العجيب يعنى الإعجاب ويتضمن التشجيع على الاقتباس من أوروبا، بل كان العجيب في الغالب بمعنى الخارق للعادة الآتي من التأثير الفاسد للأرواح والجان، كما كان معنى الكلمة قديماً. كان الشعور بالعجب شعوراً بالفزع، ومن الجدير أن نحاول أن نتصور مثلاً حالة الواصف وقد ارتطم فجأة بعالم تغيرت فيه مقاييس السرعة ومحددات المسافة وقوة الصوت وعلو البناءات ونحو ذلك. يقول العمراوي معترفاً بحاله وهو يركب القطار: «كان يفزعنا الهول إذا لقينا بابور (قطار) آخر محاذي لما نسمع لهما من الدوي ما له حس كحس الصواعق» (ص ٤٥). إنها لحظة إهانة يتحملها المسلم الذي تربى على الشجاعة وقيم الجهاد، أن يعجز عن ضبط النفس وإظهار رباطة الجأش في موقف لا خيل فيه ولا ليل ولا سيف ولا رمح. يعترف أيضاً: «ما سمعت أذني ولا رأت عيني ولا طالعتُ في كتب التواريخ بأعجب ولا أغرب من هذا البابور» (ص ٤٨). لقد أظلم أفق المسافر وتعطلت قوى الإدراك، السمع والبصر والذاكرة، فهل أكثر من هذا إثارة للفزع في نفس المسلم وقد قضى الفقهاء بأن لا تصح عدالته وصلاته إلا إذا كان مميزاً؟ فكلما تأكد تحقق المنافع بهذه الصورة غير العادية للـ"عقل" كلما زادت درجة التعوذ من هذه المدنية التي تنقض الطهارة وتعكر الصحو وتخلط على المسلم وجهة القبلة لصلاته. إن العجيبة تدفع إلى الحيرة، لا بمعنى الشك المهيئ لليقين، كما قال الجاحظ قديماً، بل الحيرة التي تعطل الحواس والفكر ولا تترك مجالاً لغير الانطباع العجائبي.

لكن لماذا لا يدفع هذا العجب والفزع إلى التحول من موقف اليقين إلى موقف الشك، من موقف التكبر والمعاندة إلى موقف التواضع والتعلم؟ هنا تبرز آليات الدفاع القوية التي صقلتها الثقافة الفقهية على مدى قرون، ثقافة التأكيد المطلق لتفوقها على كل الثقافات. لا أفضل من المقطع التالي للعمراوي، ننقله على طوله، ليكون شاهداً على وضع ذهني استثنائي لا يمكن أن يُفهم من خلال سرد الوقائع بل من خلال التحليل التأويلي لآليات الرؤية:

«لو أطلقنا عنان القلم في تفاصيل جمال هذه المدينة (= باريس) وما احتوت عليه

من الزينة لم يقف عند حد، ولأفضينا إلى الطول الممل والإكثار في مدح العاجل المضل. وما ثم إلا زخارف الحياة الدنيا وبهرجتها وسرابها الزائل وترهاتها. ولكن في الاطلاع على هذه الأمور ومعرفتها معرفة قدر نعمة اللّه على المؤمنين بتخليصهم من فتن الافتتان بزينتها والاعتزاز بعرضها الفاني الموجب للإعراض عن اللّه تعالى، مع تحقق مصير هؤلاء إلى غضب اللّه تعالى وعذابه المقيم. فإنّا رأينا أناساً من العباد عقولهم كعقولنا[1] حكم عليهم بذلك وأنقذنا منه بفضله وكرمه. وكرّه لنا كفرهم وفسوقهم وجبلنا على عداوة حالهم ظاهراً وباطناً. فلو لم يحصل لنا غير هذا القدر لكان متجراً رابحاً وسبيلاً في طريق الخيرات ناجحاً. على أن من له أدنى مسكة من عقل وأقل نصيب من ميز وفضل لا يرضى بالعيشة بحالهم ولا يغتر بسراب محالهم. ويكفي في تقبيح سيرتهم وخبث سريرتهم غلبة النساء عليهم وجريهن مطلقات الأعنة في ميادين الفجور والفواحش من غير أن يقدر أحد على منعهن مما يردنه من ذلك ولا تعنيفهن. وطاعة النصارى لنسوانهن ومبالغتهم في اتباع مرادهن أشهر من أن تذكر. ويقولون إن لهذه المدينة زيادة في ذلك، حتى إنهم يقولون في أمثالهم: باريز جنة النساء وجهنم الخيل» (٩٢ ـ ٩٣).

من المهم التركيز على الشحنات الدلالية القوية لكلمات تحظى بعمق تراثي أكيد: الزينة، الدنيا، الزخرف، البهرج، العاجل، السراب، الفتنة، الفسق، المصير. . . الخ. هذا الانقلاب الكوني الذي أحدثته الحضارة الحديثة يبدو ضد طبائع الأشياء وضد الفطرة الإنسانية، ولا أفضل شاهد على ذلك من أن الخيل تقيد والنساء تطلق والرجال يُمنعون من تعنيف النساء السافرات (هذا مقصوده بالفاحشة). المسافة الزمنية ليست بين وضعين حضاريين بل بين دنيا وآخرة. ولما كان الفائز بالآخرة معروفاً مسبقاً فلا سبب حقيقي للانزعاج، فالدنيا إنما تعطى للكافر والتنعم فيها آية الكفر. هذه العملية التأويلية المقلوبة هي نتيجة قرون من الأشعرية النافية للعلّية والتصوف المشكك في معطيات الحواس والعقل المغلِّب للتخييل والمذكِّر بالباطن عند كل ظاهر.

فالسكك الحديدية مثلاً ليست أثراً من آثار الثورة الصناعية لكنها شاهد على عظمة الألوهية، عجيبة أظهرها اللّه في زمن الكاتب تشبه المعجزة، لكنها ليست بالمعجزة التي تصدق نبوءة الغرب بالعلم والحرية بل هي مثل عجل السامري الذي فتن المؤمنين؛ مثل عمل كفّار الجان وقد سمح به الإله ليختبر ثبات المؤمنين على إيمانهم. الثورة الصناعية

---

(١) قارن بعبارة الجبرتي المشهورة «ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا». **تاريخ عجائب الآثار**، بيروت، دار الجيل، ج ٢، ص ٢٣٦.

كلها فتنة للمؤمنين. هذه الفكرة تتواصل اليوم في شكل عصري عنوانه المؤامرة الغربية الصهيونية على العرب والمسلمين. السعادة التي تبدو على محيا الأوروبي ظاهر باطنه الشقاء، شقاء المصير لأنه سيكون من أهل النار، وشقاء النفس في الدنيا: ألا تراهم يعملون كل النهار، ثم إذا انتهى وقت العمل سارعوا إلى الحانات «وتعاطوا كؤوساً أمر من الحنظل يسيغونها بنتن ذلك الدخان، وخرجوا يعربدونَ كالخنازير ويرقصون كالقردة وينهقون كالحمير» (ص ٥٠). هذا مشهد يقابل جذرياً لزوم العمراوي وصحبه بيتهم لتلاوة القرآن (مثل السفير العثماني الذي ذكرنا سابقاً). هذه الفكرة تتواصل اليوم في شكل عصري عنوانه الخواء الروحي للغرب. أثر السحر في عجل السامري خلب العقول لكنه سرعان ما انمحى، فليس على المسلم أن يتعمق في فهم مظاهر زائفة تشغله عما خُلق له، أي الاستعداد للآخرة. هذه الفكرة تتواصل اليوم في شكل عصري عنوانه: نُذُر انهيار الحضارة الغربية.

كم نحن بعيدون عن سردية الراعي النائم، الذي لم يكن نوماً بل آليات تأويلية عميقة توجه الرؤية في تمام اليقظة وقوة الوعي. إن السرديات النهضوية، القطرية والوحدوية، ذات المنحى التطوري لم تهتم بهذا العمق وفضّلت اعتبار المسألة تقدماً نحو مزيد من فهم الحضارة الغربية مع تعدد الرحلات وتواترها. لذلك تبدو عودة المواقف الغيبية من الحضارة الجديدة بمثابة نكوص مفاجئ إلى الوراء. لكن الأهم في الأمر ليس التراكم في العلم بالتفاصيل بل تأويل المسار العام وإيجاد مخرج للاصطدام بين نظامين دلاليين. انتشار الحضارة الجديدة حتى ديار الإسلام لا يعني شيئاً في عقول تعودت الفصل بين العقيدة والسلوك وبين الظاهر والباطن وبين الانخراط في الحياة وانتظار سعادة الآخرة. ليس المطلوب لنجاة المؤمن أن يوقف ما قضاه اللّه، فهو الذي وهب وقدّر للغربيين الحضارة الصناعية ليفتنهم، بل المطلوب منه المحافظة على قناعاته ورفض ما يبدو حقيقة في الظاهر، إلى أن يستعيد الكون نظامه الطبيعي أو يُجازى المؤمن خير جزاء في الآخرة.

تعود المواقف الغيبية بعد الأزمات فتطفو على السطح لأن الفزع يعيد تفعيل الآليات التأويلية العميقة الرسوخ في العقل النمطي السائد. تبدو العديد من الظواهر غير مفهومة، خاصة لدى بعض الكتّاب الغربيين الذين نصّبوا أنفسهم مختصين في الإسلام: كيف يمكن لطلبة يتحدرون من عائلات ميسورة ويدرسون في جامعات مرموقة أن يفجروا أنفسهم في الطائرات؟ كيف تتحول آلاف النساء فجأة إلى ارتداء الحجاب كما حصل بعد احتلال العراق؟ كيف يصبح جيل الأبناء في الجاليات المسلمة المقيمة في الغرب أكثر إنتاجاً للتشدد من الآباء؟ كيف تنتشر الحركات الدينية في كليات الهندسة

والطب أكثر من انتشارها في الأوساط الأقل مديونية للحضارة الجديدة في تكوينها العلمي ومستقبلها المهني؟ إن الذين يرفضون الاعتراف بالعامل الثقافي عاملاً أساسياً بين العوامل الموجِّهة للسلوك سيظلون يُفاجأون من دون نهاية بمسارات الأحداث الصاخبة، وسيبدو لهم هذا السلوك عصياً على التفسير. يمكن للمؤرخ أن يصنف ببراعة مئات الأحداث ولعالِم الاجتماع أن ينجز بنجاح عشرات البحوث الميدانية لمراقبة السلوك، لكن التحليل التأويلي للبنى العميقة للحضارة هو الكفيل بمتابعة دوافع الفكر والسلوك على الأمد الطويل.

لم تتمثل عبقرية الطهطاوي في أنه كان خلواً من ذلك الشعور بالفزع المجمِّد لطاقة التفكير، بل في كونه قد عمل جاهداً على ضبطه، وساعدته الظروف في ذلك، لأنه استفاد من التجربة المصرية ومن الشعور بأنه تحت رعاية حاكم قوي. ولم يكن الطهطاوي هو الذي دعا ومحمد علي هو الذي نفَّذ، فكتابات الطهطاوي المشهورة صدرت بعد وفاة محمد علي، ودعوته مثلاً إلى تعليم البنات في **المرشد الأمين** لم تكن حافزاً لتعليم البنات بل كانت تسجيلاً لما بدأ في مصر قبل صدور الكتاب، وربما كان موقف الطهطاوي في هذا الموضوع تحديداً أكثر محافظة من الناشئ في مصر آنذاك. إلا أن الطهطاوي ظل سبّاقاً في ميدان أساسي، ميدان طلب الحرية بالمعنى الليبرالي الوجودي، الحرية كما استفادها من تجربة السفر، الحرية بمعنى تحرّر الذات المدركة من كل ما يعيق إدراكها.

فلئن لم يكن الطهطاوي أوّل من زار أوروبا في العصر الحديث، فإنه يتميز بين الكتَّاب العرب المسلمين بأنه أول من بدأ يتخلص بصفة واضحة من الرؤية الإخبارية الفقهية، ويحاول أن يفهم النظام العام لا أن يصف الجزئيات، ويغير نمط الرحلة لتتحول من الوصف العجائبي إلى أدب التنوير. نقول في عبارة مختصرة: تبرز عبقرية الطهطاوي في أنه دشن القطيعة مع ابن بطوطة.

والخلاصة أن ميزة أدب الرحلات لا تتمثل في بداية "نقل" أوروبا إلى العرب بل بداية تحرير الوعي النمطي السائد من المعوقات الذهنية لرؤية أوروبا. فليس المهم تحديد البادئ بتدوين الرحلات، فقد وجدت الرحلات منذ القديم. صحيح أن غرب أوروبا لم يكن الوجهة المفضلة للرحالة، لكن ذلك ليس الموضوع الأهم. الأهم التساؤل متى بدأت وسائل الرؤية تتغير وكيف بدأ الجهاز المفهومي للتقبل ينقلب. إن العناصر التي تتضمنها الرحلات قد تتكرر بقليل أو كثير من الإطناب والتفصيل، لكن المهم هو الشعور النفسي للكاتب هل يقبل التحوّل من الاعتراف بالضعف إلى التصريح به، لأن بداية الاستفادة هو الإقرار بالحاجة إليها. اقتباس الحداثة لا يتحقق من دون

الفصل بين الإيمان والتمدن، وهذا الفصل يأتي نتيجة إدراك الذات أن قوة إيمانها لا تزيدها شيئاً لمواجهة ضعف تمدنها. فتبطل أن تكون عجائب الغرب آيات لعظمة اللّه أو قرائن لنقمته على الكفار، ولا أن تكون آيات معروضة للمسلمين للعبرة، بل تنقطع عن وضع العجيبة والآية بانفصالها عن أسئلة الإيمان. وعندما يتحقق هذا الانفصال في شعور الذات المدركة ينفتح المجال للرؤية الموضوعية، رؤية الحضارة الجديدة خارج الخوف من التدنس. ويغلب التواضع المفضي إلى الاقتناع بهذه الحكمة الذي ذكرها الطهطاوي: «كلما تكبَّر الإنسان عن تعلمه شيئاً مات بحسرته».

٤ ـ تفسير الغريب: ابن خلدون وبونابرت

ذلك أن ثمة فارقاً كبيراً بين طرح الموضوع تحت عنوان الانحطاط (العربي و/أو الإسلامي) وطرحه تحت عنوان انبثاق حضارة جديدة. تخفف مقولة الانحطاط من أهمية التغيرات الحادثة في العالم، إذ توجه الأنظار إلى عناصر من الداخل تُعتبر قد تراجعت عن الأصل فأنتجت الانحطاط، ما يوحي أنه يكفي لرفع الانحطاط التخلص من الدخيل والعودة إلى الأصيل. أما فهم تاريخية الآخر وفهم منطق تطوره فيصبح مسألة ثانوية. لذلك كانت الرحلات أنواعاً ثلاثة: نوع واصف، ونوع منافح عن التفوق الإسلامي، ونوع مقرّ بالترقي الأوروبي لكن يعتبره نتيجة تأخر المسلمين. أما الرحلات التي تقر بالترقي الأوروبي وتحاول أن تحلّل منطقه الداخلي فهي قليلة. يبرز هذا الفقر بوضوح من خلال المسألة الاقتصادية. كان الترقي الأوروبي ذا طبيعة اقتصادية أساساً، لكن الاهتمام بالجانب الاقتصادي ظل محدوداً عند الواصفين من العرب والمسلمين. ولم يقتصر الأمر على الرحلات، فحركة الترجمة لم تهتم أيضاً بالمؤلفات الاقتصادية، وكانت الترجمات من هذا النوع شبه معدومة بالمقارنة بما ترجم من آثار حول الفنون العسكرية وأدوات القتال. فموجهات الرؤية السائدة لم تكن تقرأ القوة إلا من خلال القدرات الحربية ولم تكن قادرة أن تفهم أن الانتصار أو الهزيمة في العصر الحديث أصبح منوطاً بعناصر أخرى أكثر أولية.

وكانت **مقدمة** ابن خلدون الأثر الوحيد المهيأ لأن يقدم بعض الموجهات الإيجابية في هذا الإطار. وعلى عكس ما يقال عادةً لم يكن المتن الخلدوني غائباً عن العرب والمسلمين، لكن الشعور بالحاجة إليه لم يبرز إلا في فترة متأخرة، فقد ظل ابن خلدون يُقرأ بصفة المؤرخ للمغرب وللبربر لا أكثر، وفي أحسن الحالات يشار إلى دفاعه عن علم التاريخ وحصافة حججه في هذا الإطار، كما نرى مثلاً في مقدمة **عجائب الآثار**

لألجبرتي. وليس صدفة أن أغلب الإشارات الواردة في محاولة تقديم تفسيرات للعالم المتغير كانت متأثرة بصفة أو بأخرى بابن خلدون، خاصة في المغرب الكبير حيث لم يختف ابن خلدون أبداً.

وقد أشار برنارد لويس[1] إلى أن الرحلات التركية كانت اتخذت منعرجاً جديداً ابتداءً من منتصف القرن الثامن عشر، فأصبحت تحتوي مضموناً تأملياً، وسبب ذلك التجاء السفراء الأتراك إلى **مقدمة** ابن خلدون لتكون مرجعاً نظرياً يؤطر مشاهداتهم وأحكامهم. ويبدو أن من الممكن اختيار هذه الفترة بصفتها بداية توظيف جديد للمتن الخلدوني، ومحاولة بناء نظرية للنهضة من خلاله. فقد ترجمت **المقدمة** إلى التركية منقوصة في القرن الثامن عشر واكتملت ترجمتها في القرن التاسع عشر، ما يعني أن الاهتمام بها لدى العثمانيين كان ينمو مع محاولاتهم فهم العالم المحيط والتقدم بالإمبراطورية نحو الإصلاح. ونرى أن عبد السلام شدادي كان مبالغاً عندما قلّل من قيمة هذه الحركة، قائلاً: «لقد غذّى ابن خلدون بعض الأفكار لدى المؤرخين والمصلحين العثمانيين، مثلما كان الشأن مع المفكرين السياسيين الأندلسيين في نهاية القرن الخامس عشر. لكن فكره التاريخي ونظريته حول المجتمع لم تشهد قط تطوراً يتجاوز مستوى الاستشهاد بأقواله أو في أحسن الحالات تطبيقها تطبيقا آلياً»[2]. ذلك أن المقصد آنذاك لم يكن التطوير النظري بل اتخاذ النظرية الخلدونية دليل عمل وأيديولوجية للإصلاح، ويقتضي ذلك ضرورة الابتعاد بها عن أصولها ومقاصدها الخاصة. هذا سبب اقتباس بعض السفراء العثمانيين في القرن الثامن عشر عناصر من **المقدمة** لتفسير العلاقات الدولية ولتحديد أسباب تراجع القوة العثمانية في وجه منافساتها الأوربيات.

وفي العالم العربي صدرت أول طبعة **للمقدمة** في مطبعة بولاق سنة ١٨٥٧ وأول طبعة **لتاريخ العبر** بنفس المطبعة سنتي ١٨٦٧ ـ ١٨٦٨. وكان محمد علي قد تعرف على مضمونها من خلال الطبعة التركية وفضلها على **الأمير** لماكيافيلي. لكن من الخطأ الاستنتاج أن المتعلمين العرب كانوا يجهلونها. فقد كانت معروفة خاصة في المغرب وتونس. ففي تونس مثلاً كانت حاضرة منذ عهد حمودة باشا الذي طلب من العالِم علي الآجري (ت ١٨١٠) أن ينسخ له الكتاب ويصلح تحريفاته، بل يبدو أنه قرأها بعد ذلك

---

(١) Lewis (Bernard), *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. Trad. de l'anglais. Gallimard, 1984, p. 110

(٢) Ibn Khaldûn, *le Livre des exemples* Gallimard, 2002. Introduction de Abdessalam Cheddadi, p. XLI.

وسجَّل عليها ملاحظاته وحاول أن يقتبس منها إصلاحات لدولته[1]، فاهتمامه بها يسبق أول تعريف بابن خلدون في أوروبا وقد نشره سلفستر دي ساسي سنة ١٨١٦. وقد استعيد المتن الخلدوني في عهد الوالي المصلح أحمد باي ثم برز بقوة في كتابات الوزير المصلح خير الدين باشا. فقد بدا تأثره بابن خلدون واضحاً في برنامجه الإصلاحي الذي ضمنه في مقدمة كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، بل إن التأثر يتجلى منذ الجملة الأولى من خطبة الكتاب: «سبحان من جعل من نتائج العدل العمران...».

اضطلعت **المقدمة** في البداية بوظيفة إيجابية أكيدة. فقد خلّصت الشعور السائد بالانحطاط من أبعاده الأخروية وساهمت في صياغة رؤية "دنيوية". فانحطاط المسلمين ليس علامة نهاية الزمان، وقوة الكفار ليس انقلاباً للقيم، والتقدم التقني الحديث ليس فتنة ولا آية، بل الكل علامة أزمة دولة ومجتمع يتوجب النظر إليها من خلال القوانين العامة للتاريخ. لكن النظرية الخلدونية لم تكن في الأصل نظرية للنهضة ولا كان ذاك مقصد صاحبها.

كانت الأدوار الخلدونية تفترض مرور الدولة بالنشأة ثم الترف ثم الانقراض. وقد استهوت هذه النظرية الدورية بعض الكتّاب الأتراك الذين كانوا يشعرون منذ القرن الثامن عشر بتغير موازين القوى العالمية، وطمعوا في أن يجدوا فيها التفسير العقلاني والموضوعي لأزمة الإمبراطورية. لكن استعمال هذه النظرية حرفياً كان يؤدي إلى نتيجة غير مقبولة. فالأدوار الخلدونية لم تكن تفترض إعادة الدور، أي أنها كانت نظرية ضد النهضة. يرى ابن خلدون أن المرور بالمراحل الثلاث حتمية لا مهرب منها، ويشبّه عمر الدولة بعمر الأشخاص الذين لا يمكن أن يولدوا من جديد. وقد عقد فصلاً عنوانه «فصل في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع» وشبّه فيه محاولة انبعاث الدولة الهرمة بالذبال المشتعل، «فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال وهي انطفاء». ويمكن أن نرى اليوم أن نظرية ابن خلدون في حرفيتها كانت أقرب لتفسير ما

---

(١) ذكر ابن أبي الضياف في **الإتحاف** أن حمودة باشا كان «ولوعاً بالنظر في مقدمة كتاب ابن خلدون» وأنه رأى «نسخة عليها توقيفات كثيرة بخطه» (ج٣، ص ١٢). وذكر في ترجمة علي الآجري أن حمودة باشا «أمره أن ينسخ له تاريخ ولي الدين بن خلدون وجمع له نسخاً جميعاً محرفة وهو الذي أصلح تحريفه» (ج ٧، ص ٥٩). وذكر عن أحمد باي انه كان «ذا ولع بفن التاريخ... إذا ذكرت له **مقدمة** ابن خلدون يقول لي: تعرفها، ويستشهد منها بما يوافق غرضه». ويرى أحمد عبد السلام أن علي باشا (١٧٣٥ ـ ١٧٥٦) هو أول من جلب نسخة من **تاريخ** ابن خلدون من فاس (*Les historiens tunisiens*, PUF, 1973).

وقع فعلاً من الصيغة المعدّلة التي وضعها المصلحون. لكن الحقيقة أن الإشكالية الخلدونية لم تكن برمتها إشكالية نهضوية ولا كانت مهيأة لأن تكون كذلك. ولئن ساهمت في إدخال قسط من التفسير العقلاني والموضوعي للأحداث فإنها لم تكن تحتوي تفسيراً لوضع توفي ابن خلدون قروناً قبله. لم يكن ممكناً للعثمانيين أن يستنتجوا من ابن خلدون أن دولتهم قد هرمت فلا يكون مآلها غير السقوط، فأضافوا للأدوار الخلدونية دوراً رابعاً هو دور الإصلاح.

وقد أدركت الدول المنافسة للخلافة ثم الحركة القومية العربية أن هذه النظرية أكثر فائدة لها، فهي تثبت انحطاط الدولة التركية واحتضارها وضرورة الانبعاث من خلال دولة أخرى فتية. ويتضمن ذلك أن يكون المطلوب انبعاثاً لشكل ماض وليس بحثاً عن شكل جديد، وأن يوجد شيء ما يتعين الرجوع إليه، سواء أكان النص الديني أم الرسالة العربية الخالدة أم الرسالة التي حرّفها التاريخ. وكثيراً ما استعملت التاريخية القومسلامية ابن خلدون مشرّعاً تراثياً لها مع أن صاحب **المقدمة** كان أقرب إلى اعتبار نهاية العصر الوسيط نهاية للزمان[1].

كما ساهمت النظرية الخلدونية المعدلة بإقحام شعور الأمل بعد الانبهار. لقد رأينا كيف كان شعور المسلمين الأوائل الذين اصطدموا بالمكتشفات والمخترعات الحديثة كان شعوراً بالصغار أمام هذا الهول التكنولوجي الذي مثّله آنذاك القطار والباخرة والمدفع والآلة والبناء العمودي. قدمت نظرية الأدوار عنصر تفاؤل لأنها نشرت فكرة كونية المدنية (الحضارة) وإمكانية اعتبار التقدم الحضاري الأوروبي تطويراً للتراث الحضاري العربي الإسلامي، قياساً على تأكيد ابن خلدون بأن العمران الإسلامي هو استمرار لعمران الإمبراطوريات السابقة. يبدو أنه لا يوجد نص عربي أو إسلامي يشهد أن عربياً أو مسلماً هو الذي "اكتشف" مديونية أوروبا للحضارة العربية والإسلامية، والمرجح أن بعض الكتّاب الأوروبيين هم أصحاب الفضل في هذا الاكتشاف الذي سيكون أحد العناصر الحاسمة في تكوين النظرية الإصلاحية الإسلامية ثم العربية.

كان الاستشراق قد تطور في أوروبا منذ بداية العصر الحديث وأصبح موضع منافسة بين رؤيتين دينية وعلمانية، كل رؤية لها مصادراتها حول مكانة أوروبا وأدوارها في التاريخ. وبلغ الاستشراق العلماني في القرن التاسع عشر الذروة وأصبح قادراً أن يقيم جسور ترابط تاريخي بين أوروبا والإسلام، وكانت ثمة حاجة لتنمية هذا التوجه

---

(١) قضية ابن خلدون وتاريخيته ظلت إحدى القضايا الأساسية للفكر العربي، يراجع في هذا الإطار كتاب العظمة (عزيز)، **ابن خلدون وتاريخيته**، بيروت، دار الطليعة، ط ١: ١٩٨١.

كي لا تكون المسيحية العنصر الوحيد للهوية الأوروبية. مع أن بعض المستشرقين المتدينين ساهموا أيضاً في تدعيم هذا الاتجاه من منطلقات إنسية. فلئن كان للاستشراق فضل في إعادة استكشاف ابن خلدون و**مقدمته**، فقد كان له فضل آخر هو إبراز "الدَّيْن الحضاري" الأوروبي للعرب والإسلام. إن مؤرخين رواداً للحضارة الإسلامية أو للعصر الوسيط قد منحوا المصلحين المسلمين عنصر أمل يدعم الأدوار الخلدونية المعدلة بأن وضعوا أمامهم تاريخاً لأوروبا يبدأ بالاقتباس من الإسلام بعد الحروب الصليبية وسقوط الأندلس. ومن أهم هؤلاء دروي صاحب **تاريخ القرون الوسطى من سقوط الإمبراطورية الغربية إلى منتصف القرن الخامس عشر** (؟)، وسدليو صاحب **تاريخ العرب** (١٨٥٤)، ودوزي صاحب **تاريخ المسلمين في إسبانيا** (١٨٦١)، ولوبون صاحب **حضارة العرب** (١٨٨٤). وأصبح يسيراً بعد ذلك قلب القضية: إذا كان الأوروبيون قد أخذوا عن المسلمين في الماضي، فلا مانع من أن يأخذ المسلمون من أوروبا في الحاضر.

في البدء كانت هذه الدورية محاولة لإرساء جسور الاقتباس من أوروبا، ثم أصبحت بعد ذلك خطاباً في تمجيد الذات وتقديس الماضي وتقديم الحضارة الجديدة على أنها مجرد سرقة لتراث أهمله أهله، يكفي أن يستيقظ الراعي النائم لاسترجاعه فتعود الأمور إلى نصابها. يستتبع هذا الطرح تقديم العالم على أنه صراع بين "الأنا" و"الآخر" من دون تحديد لماهية هذا ولا ذاك ولا تصور نهاية للصراع. من المهم أن نتبين أن طرح القضية برمتها على أنها منافسة بين ماهويتين مطلقتين بدل أن تكون محاولة لتطوير الذات هو طرح يكيف تحديد الأولويات بطريقة خاصة، إذ يعتبر التطوير مجرد وسيلة لبلوغ الغاية وليس غاية في ذاته. ما يدفع في كثير من الأحيان إلى أحد موقفين: إما المسارعة بجني الثمار في شكل مغامرات قوة لا تمثل في الحقيقة إلا إطلاقاً لغرائز التغلب من دون استراتيجيات عقلانية، أو الشعور المبالغ فيه بالإحباط والنكسة الذي يدفع إلى شلّ طاقات العمل والإبداع والاحتقار المَرَضي للذات. كما أن العناصر الخاضعة للتحليل هي العناصر الخارجية، أما الداخل فلا يحلّل إلا من خلال العلاقة بها، ما يضيع فرصة التعمق في فهم المحيط والاستفادة من تنوعه ويمنع من الاستفادة من تنوع الطاقات الداخلية التي لا يرى منها إلا السائد ويعامل فيها كل اختلاف على أنه تفكيك لوحدة الصفوف. إن "الحضارة" و"الدين" يمثلان بمقتضى هذا التصور كتلة مغلقة تقوى أو تنحط، تبتعد عن الأصول أو تعود إليها، تنتصر أو تنهزم، لكنها لا تكون إلا كتلة مغلقة حول ذاتها في كل الحالات، ليس لها تاريخية داخلية ولا يمكن أن تشهد تطورات ذات طبيعة نوعية. إن نموذج النهضة مستمد من نموذج الحروب التي تفترض تنظيمات هرمية للعلاقات، فيظلّ النظام الأبوي خارج

المساءلة والاتهام. كما أن الانتقال بالتفكير من قضية محسوسة محددة هي الدولة العثمانية القائمة إلى قضية مجردة هي الدولة النهضوية المنشودة قد غيّر وظائف اللغة الدينية، وسيأتي بيانه.

إن الاطلاع على أوروبا لا يعني بالضرورة اقتباس التطور، فقد يكون أيضاً مسلكاً لترسيخ فكرة التوسع ولصبغ هذه الفكرة القديمة بثوب حداثي. وقد لعب السيد بونابرت في هذا المجال دوراً شديد السلبية. فإذا كان السفير التركي قد وصفه بقاطع الطريق، فإن سنوات قليلة بعد ذلك ستجعله نموذجاً للقدوة، ما يؤكد أن الشرق والغرب يلتقيان باستمرار. كان أغلب الحكام المصلحين، سليم ومحمود الثاني وحمودة باشا وأحمد باي ومحمد علي وغيرهم، من المعجبين بابن خلدون وببونابرت في نفس الوقت. أمر محمد علي بترجمة مذكرات بونابرت (ترجمة جزئية، ١٨٣٢) وترجمة إحدى سيره (١٨٣٤) في الفترة التي بدأ يطمح خلالها إلى أن تصير مصر مركز الإسلام. وكلف أحمد باي الرئيس الإيطالي للمدرسة الحربية التي أنشأها بتونس أن يؤلف له كتاباً حول بونابرت نقل له إلى العربية. وعند رحلته إلى باريس سارع إلى زيارة ضريحه إلا أنه سرعان ما أدرك أمام الاستعراض العسكري الذي نُظّم على شرفه كم كانت بعيدة طموحاته أن يؤسس جيشاً نظامياً يضاهي الجيش الفرنسي. وطُبعت في الشام سنة ١٨٥٦ سيرة نابليون الأول للكولونيل كاليغراس... الخ.

وكان بونابرت نفسه قد حلم أيام الحملة المصرية أن ينشئ خلافة مصرية أو عربية تنافس الخلافة الإسلامية التركية. وقد جاءته الفكرة من مطالعة بعض الدراسات الاستشراقية الفرنسية، وبدت له مناسبة لمصالح فرنسا في إطار المنافسة مع انجلترا حول السيطرة على الطرق التجارية المؤدية إلى الهند[1]. لم ينجح بونابرت في تحقيق حلمه لكنه استحدث دوراً حاول كثيرون بعده تقمصه. نشأ مقابل الحلم البونابرتي باقتران الجمهورية بالإسلام حلم إسلامي بخلافة بونابرتية. كانت الرغبة قوية في استعادة إسلامية للنموذج البونابرتي، نموذج الغازي والمشرِّع والموَّحد وربما أيضاً شهيد المشاريع العظيمة المجهضة. ولم تكن المسألة تاريخية وحسب، فقد استعاد هذا النمط حيويته مع وصول نابليون الثالث إلى السلطة في فرنسا، وفي عهده (١٨٥٢ ـ ١٨٧٠) كان التواصل بين الجمهورية والعرب قد أصبح مباشراً ومكثفاً. وفي حين ودّعت فرنسا معه آخر مستبديها العظام، وخلّدت أشعار هيغو مساوئه، نرى الثقافة الإسلامية السائدة

(١) تراجع في هذا الإطار الدراسة المتميزة: Laurens (Henry), *L'expédition d'Egypte 1798 - 1801*. Seuil, 1997.

وقد أدمجت النموذج البونابرتي في حلمها التوسعي القديم. تمثلت عناصر الإدماج في مقولات ثلاثة موجّهة للفعل السياسي: **أولاً**، قوة الدولة هي قوة الحاكم؛ **ثانياً**، القوة العسكرية هي المظهر الأكثر أهمية لقوة الدولة؛ **ثالثاً**، الدولة هي جهاز لفرض التجانس والانصهار الاجتماعي بالقوة. إن تطبيق هذا النموذج في مجتمعات محدودة الموارد البشرية والمالية يؤدي عملياً إلى استحكام ثلاثة أنواع من العنف المتوشح برداء القوة: عنف الحاكم ضد جهاز الدولة، عنف جهاز الدولة ضد المجتمع، عنف الأغلبية في المجتمع ضد الأقلية.

لقد جاء نموذج الدولة اليعقوبية في الوقت المناسب ليدعم شرعية الجهاد والتوسع، قبل أن تخلفه في هذه المهمة مقولة الثورة في القرن العشرين. وكانت نتيجة غياب الأسباب الموضوعية للقوة استفحال العنف من دون حيوية تماثل حيوية التوسع قديماً أو حيوية الدولة اليعقوبية في المجتمعات الأوروبية الحديثة. من هنا يأتي أهمية دور الأيديولوجية في حجب هذا العنف المتدثر بشعار القوة، وجعل العنف استهلاكاً أيديولوجياً يقوم مقام القوة الحقيقية.

إلى أي مدى ساهم المثقف النهضوي في نقل صور الحداثة التطورية إلى قومه، وإلى أي مدى ساهم في تكريس رغبة الحكام في أن يكونوا بونابرتات في شكل مؤسلم؟

إن هذا التداخل بين المهمتين يفسر إلى حدّ كبير ضبابية مفهوم "الوطن" في الكتابات النهضوية الأولى. لنأخذ مثلاً الطهطاوي، لقد أراد له بعض الدارسين أن يتبوّأ خطة رائد القومية العربية، واختار له آخرون خطة ريادة القومية المصرية، لكنه لم يكن بالتدقيق لا هذا ولا ذاك. ليس صدفة أن يقدم الطهطاوي على ترجمة **تاريخ قدماء المصريين** سنة ١٨٣٨، في ذروة الصراع المصري ـ العثماني، لأن هذا الأثر يمنح مصر (أي حاكمها) شرعية أوسع من الشرعية الإسلامية، في ظرف تميز بسعي الخليفة إلى حرمان محمد علي من شرعية الولاية باسمه على مصر. كما لم يكن صدفة أن يعهد إليه محمد علي سنة ١٨٤١ بمهمة إنشاء "قلم الترجمة" وكانت مهمته ترجمة الآثار الأوروبية إلى العربية مباشرة ومن دون المرور بالتركية. ثم عينه مشرفاً على صحيفة **الوقائع المصرية** ليحوّل لغة تحريرها الأولى إلى العربية بعد أن كانت التركية. إن محمد علي الذي كان قد قضى على الوهابية باسم الخليفة العثماني أصبح يستعمل بدوره العروبة لمنافسة السلطان وتحدّيه. ولم تكن العروبة ولا المصرية شيئين مختلفين لدى محمد علي (ولاحقاً لدى عبد الناصر)، كانتا خلافة إسلامية في ثوب جديد ومشروعاً توسعياً بالمعنى المغامر القديم لا مشروعاً وطنياً بالمعنى الحديث. لم يعد طموح محمد علي بعد ١٨٤٠ يتجاوز توريث أبنائه عرش مصر، وقد فقد الأمل في تحويل المركز

الحضاري الإسلامي إلى العاصمة الأقوى. لذلك واصلت كتابات الطهطاوي، وقد نشر العديد منها بعد تخلي محمد علي عن الحكم، واصلت هذه الضبابية في استعمال لفظ "الوطن"، خاصة في **أسرار توفيق الجليل** (١٨٦٨) و**مناهج الألباب** (١٨٦٩) و**المرشد الأمين** (١٨٧٣). فأهمية الطهطاوي لا تبرز في تبشيره بالقومية العربية ولا بالقومية المصرية، بل تبشيره بالحرية الوجودية الليبرالية التي لم يتنازل عنها من **تخليص الإبريز** (١٨٣٤) إلى ترجمة **أخبار تلماك** (١٨٦٩). لكن قضية الحرية بهذا المعنى لم تكن الهم الأكبر لدى متقبلي كتاباته.

إننا نعاين وضعاً مماثلاً لدى معاصره خير الدين، الذي تأثر بكتاب **تخليص الإبريز** وأثّر في الطهطاوي بـ «مقدمة» **أقوم المسالك**[1]. فالوطن لدى خير الدين ينحو مرة نحو وطن المنشأ أي تونس وطوراً نحو الإمبراطورية العثمانية. ولئن حرص الطهطاوي على إضافة فصل إلى رحلته يصف فيه وقائع ثورة ١٨٣٠ الفرنسية، كي ينزع عن فكرة الحكم صفة الإطلاقية ويفصل في ذهن المسلم بين قوة دولة ما ووضع حاكمها، فإن خير الدين الذي أتيح له أن يتعرف على عدد أكبر من الدول والتجارب كان الأكثر قدرة على تعيين لبّ القضية. لقد مال خير الدين إلى النظام الإنجليزي لأنه الأكثر تلاؤماً مع الحرية الليبرالية، فكتب منذ سنة ١٨٦٧ هذه الملاحظة المنقولة عن ستوارت ميل: إن رفعة شأن الأمة الإنجليزية بلغت الغاية في مدة الملك جورج الثالث الذي كان مجنوناً[2]. فصل خير الدين قوة الأمة عن قوة الحاكم وعرض الملك الإنجليزي المجنون بديلاً عن الخليفة وبونابرت!

لكن خير الدين لم يسلم، شأن الطهطاوي، من التوظيف. غُيّب هذا التضاد في خطابه فحُوّل بطلاً قطرياً وهو الذي أنهى حياته صدراً أعظم في الآستانة! إن فصل الطهطاوي أو خير الدين أو غيرهما عن محيطهم الإسلامي (بالمعنى الثقافي) ووضعهم في إطار "وطني" (تونسي أو مصري... الخ، بالمعنى الحديث) له سلبية كبرى، فهو يحوّل النقد الذي وجهه هؤلاء إلى العقل الإسلامي والثقافة السائدة إلى مجرد عراك عرقي مع الأتراك، لذلك تتقلص مساحة النقد الذاتي في الخطاب القومي (القطري والوحدوي) لأن المسؤولية توجه دائماً إلى الخارج.

---

(١) كتب الطهطاوي كتبه المهمة بعد صدور كتاب **أقوم المسالك** لخير الدين وقد أشار إليه في **المرشد الأمين للبنت والبنين** (ضمن الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٤٤٠). كما أشار خير الدين في **أقوم المسالك** إلى كتاب الطهطاوي **تخليص الإبريز** وثمّنه (المقدمة، م. س، ص ١٩٩). وهذا دليل على وجود وعي إصلاحي عام حملته نخبة موزعة على كل العالم الإسلامي.

(٢) **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، م. س، ص ١٠٤.

٥ ـ التقاء العالميتين: من متفرقة إلى الأفغاني، المطبعة والجريدة

والواقع أن فكرة الإصلاح لا تُفهم إلا إذا دُرست على الأمد البعيد وأُخذ بعين الاعتبار أنها لم تنشأ في بيئة عربية، بل ترجع أصولها الأولى إلى المحيط العثماني. كان الفقهاء والمتصوفة قد كوّنوا منذ القديم شبكة علاقاتٍ ثقافية واجتماعية قوية، ونعلم مثلاً أن الرحالة المغربي ابن بطوطة سافر من طنجة إلى الصين متوسلاً الشبكات الصوفية الواسعة الامتداد، مع أن عهده كان يتميز بانهيار الدول الإسلامية الكبرى. كانت تلك الشبكات مستقلة بذاتها وتتمتع بشرعية قوية وتتمتع بنوع من الاكتفاء الذاتي بحكم الخدمات التي تقدمها للتجار بل ممارستها التجارة أحياناً. فلم تكن تحتاج إلى رعاية حكومية لا مالياً ولا أيديولوجياً. تلك الشبكات هي التي رسخت ثقافة إسلامية متعالية على الدول المتعاقبة، ورسخت فكرة الانتماء إلى "أمة" غير محددة جغرافياً. والتغير الذي حصل في العصر العثماني يتمثل في التقارب البطيء والمتردد بين هذه الشبكات وأجهزة الحكم، فقد كان طموح الدولة العثمانية أن تستعيد حركة الانتشار العالمي للإسلام ويقتضي ذلك طبعاً أن يكون الخليفة ممثل المسلمين في كل أصقاع الأرض. فضلاً عن كون الدولة العثمانية قد تميزت بقدرات إدارية تنظيمية تُعتبر استثنائية بالمقارنة بالدول الإسلامية الأخرى، فكانت كل المجموعات البشرية خاضعة لمتابعة ومعاملة من نوع خاص ولها مداخل مباشرة إلى القصر.

توثقت محاولات دمج تلك الشبكات في النظام العام للدولة الذي كان يلتقي بها أيديولوجياً ومصلحياً. لكن تلك الشبكات لم تشعر قط أنها الدولة، بل هي كيان أعلى من الدولة، مبدؤها الوحدة الإسلامية التي هي أشد اتساعاً من الدولة الإسلامية، ومساندتها للخلافة مرتبطة بقدرة هذه على تحقيق ذلك المبدأ. ولقد كان من نتائج ذلك انتشار العقيدة القائلة إن من مات وليس في عنقه بيعة مات مرتداً، فارتبطت الشهادتان بفعل سياسي على مقاس الارتباط بين "الكنيسة" الإسلامية غير المعلنة والحكم الإسلامي الذي يستمد منها جزءاً من شرعيته. كانت البيعة تعني خدمة الإسلام بخدمة السلطان، لكنها لا تفترض شروطا للإقامة أو التكليف بمهام محددة، رغم أنها تتضمن منافع مالية وهبات وهدايا ومصالح شتى. فاستطاعت مؤسسة الخلافة أن تستحوذ شيئاً فشيئاً على تلك الشبكات في إطار سياستها الرامية إلى الاستفادة من كل الموجود بطريقة مرنة ومن مبدأ اقتسام المصالح. وفي نظام دولي قائم على ثنائية قطعية ذات تعبير ديني أصبح الخليفة إمام المسلمين في العالم كله، كما حاول ملوك مسيحيون القيام بدور مماثل مع أصحاب دياناتهم.

كانت تلك الشبكات مهمة في دعم شرعية السلطان خلال فترات ضعف نفوذه المادي، وكان إعلان الجهاد نموذجاً لذلك الدور الأيديولوجي الذي يمكن أن تقوم به. كما كان من وظائفها أيضاً أن تقود الحروب الأيديولوجية والدعائية، وأبرز مثال على ذلك الحرب الدعائية ضد الوهابية عند استيلاء الإخوان على مكة، العاصمة الروحية للخلافة. فقد توزعت ردود الفعل بشكل مثير. فالأوساط الدينية المندمجة في هذه "العالمية الإسلامية" تجندت بسرعة غريبة لإدانة البدعة الوهابية، والأوساط الدينية غير المندمجة أو الضعيفة الاندماج في هذه الشبكات استقبلت الدعوة الوهابية بحماس منقطع النظير. إن عشرات الفتاوى والرسائل التي كتبت بصدد المسألة الوهابية لتقدم قرائن مفيدة لرسم خارطة الاندماج الثقافي للعالم الإسلامي. فمن الواضح أن إسلام الأطراف هو الذي استقبل الوهابية، فلقيت هذه الدعوة صدى لدى الوعاظ الشعبيين دون كبار علماء الدين، ولدى الأوساط الدينية الريفية والصحراوية دون ديانات الحضر، وفي مناطق غير خاضعة للخلافة مثل المغرب والهند دون الأقاليم الموالية مثل تونس ومصر والشام. لذلك تدخلت القيادات الدينية بقوة لتعديل الصورة فأدانت الوهابية واعتبرتها بدعة، كما بادر محمد علي بالانصياع إلى رغبة الخلافة والتوجه لوقفها عسكرياً. فلقد جاءت الوهابية تهدد التوازن القائم منذ قرون بين السلطة والأطراف، بين المركز والهامش، بين الثقافة المكتوبة وثقافة المشافهة، بين السلطة السياسية والسلطة الثقافية، بين الأغلبية السُنيّة والأقلية الشيعية.

لكن التهديد الأكبر بفقدان التوازن إنما برز من جهة أخرى. فالعالمية الإسلامية التي سخَّرت نفسها لخدمة الإسلام لم تكن الوحيدة المستأثرة بتوجيه الخلافة. كان العثمانيون قد برعوا أيضاً بشكل منقطع النظير في تشكيل عصبية لدولتهم اتخذت بدورها شكل "عالمية مستخدمين": آلاف من البشر الذين أصبحوا موظفين في خدمة الدولة لأسباب شديدة التباين، كان البعض منهم يُشترى في أسواق النخاسة والبعض يُؤسر والبعض يتطوع للخدمة لأسباب مصلحية بحتة، إلى غير ذلك. وكان ولاؤهم للدولة قوياً في الغالب رغم الظروف القاسية التي صاحبت توظيفهم. فالامتيازات الخيالية المفتوحة أمامهم بلا حدّ تنسيهم تلك الظروف، كما أن العقيدة الإسلامية تقدم لهم نوعاً من التثمين الرمزي للذات يحوّل مصائب الخطف والعبودية والانقطاع عن الأهل إلى امتنان للحظة الرعاية الإلهية التي رفعتهم إلى الدرجة الأعلى لخدمة مقاصد اللّه في الكون. كانت الخلافة العثمانية تتحكم في جهازين عظيمين: جهاز ديني يوفر لها الإدارة الأيديولوجية لرعاياها، وجهاز عبودي يوفر لها الإدارة التنظيمية لأقاليمها. ولقد نشأت فكرة الإصلاح مع ظهور بوادر التعارض بين الجهازين وبداية الاختلاف بين المستندات الرمزية للشرعية وضرورات السياسة.

ثمة لحظة مميزة في هذا السياق تتمثل في إنشاء أول مطبعة إسلامية، مطبعة استنبول سنة ١٧٢٦. أنشئت هذه المطبعة بعد الرحلة التي قام بها السفير العثماني محمد أفندي إلى باريس سنتي ١٧٢٠ ـ ١٧٢١ ودوّن وقائعها في كتاب باللغة التركية، وقد سبق بذلك رحلة الطهطاوي بما يقارب القرن. كان محمد أفندي مكلفاً بدراسة أسباب التقدم الأوروبي، فعدّ من تلك الأسباب إنشاء المطابع وحرّض الباب العالي على السماح بإنشاء مثلها في عاصمة الخلافة. وتحقق ذلك بفضل براعة إبراهيم متفرقة (١٦٧٤ ـ ١٧٤٥) الذي تولى رئاسة أول مطبعة إسلامية.

تمثل وقائع إنشاء هذه المطبعة حجة جديدة على خطل نظرية الراعي النائم. فليس صحيحاً أن العرب والمسلمين لم يعرفوا المطبعة إلا عندما استقدمها بونابرت في الحملة على مصر، حتى لو كان الجبرتي أو بعض المصريين الآخرين لم يروها إلا بهذه المناسبة. فالمطبعة كانت معروفة قروناً قبل ذلك. بدأت المطابع الأوروبية تطبع بالحرف العربي منذ القرن السادس عشر (أول كتاب طُبع قرب البندقية سنة ١٥١٤، وكانت بين البندقية والعالم الإسلامي علاقات تجارية وطيدة). وكانت المطبعة أداة تنافس عنيف بين الكاثوليكية والبروتستانتية وانعكس ذلك على العالم العربي والإسلامي. فمنذ استيلاء العثمانيين على العاصمة البيزنطية كانت الكنيسة الكاثوليكية وفرنسا تتنافسان للتقرب من الكنائس الشرقية وتقديم الرعاية لها. وبعد ظهور لوثر أصبح هذا المسعى أكثر إلحاحاً كي لا ينتشر المذهب الإصلاحي بين المسيحيين الشرقيين، خاصة في ظل التقارب السياسي غير المعلن بين الخلافة العثمانية والأمراء البروتستانت. وقد كلف البابا غريغوار الثالث عشر طائفة اليسوعيين بالقيام بهذه المهمة فكانت الطباعة وسيلتهم الأساسية في التبشير. عُرفت المطبعة في ظل التنافس الكاثوليكي ـ البروتستانتي للتواصل مع الكنائس الشرقية. وسمح لليهود بإنشاء مطبعة في استنبول منذ ١٤٩٤. وأسس الأرمن مطبعتهم في عاصمة الخلافة سنة ١٥٦٧. وأسس اليونان مطبعتهم سنة ١٦٢٧. وأسس الروم اللاتين والأرثوذكس الشرقيون ثلاثة مطابع في الشام وإن لم تعمر طويلاً. وعمل العديد من الموارنة العرب في مطابع أوروبية وأشهرهم جبرائيل الصهيوني (١٥٧٧ ـ ١٦٤٨). ولقد أصدر بايزيد الثاني سنة ١٤٨٥ قراراً بمنع تداول الكتب المطبوعة بالحرف العربي، وصدر بعد ذلك قرار بمنع تداول المؤلفات الدينية المسيحية الموالية للمذهب البروتستانتي، ما يؤكد أن الكتب المطبوعة كانت معروفة ومتداولة إلى حد اضطرار السلطان إلى منعها بقرار عليٍّ. فالمطبعة كانت معروفة منذ القرن الخامس عشر أو السادس عشر، ولم تكن القضية غُفْلة بل اختيار عن علم ودراية، فمُنع طبع الكتب بالعربية وسُمح بطبعها بالحروف الأخرى، ومنعت

المطبعة عن المسلمين وسمح بها للأقليات غير المسلمة في الإمبراطورية. ولم يبدأ الوضع في التغير إلا مع مراد الثالث (١٥٧٤ ـ ١٥٩٥) الذي سمح بتداول الكتب المطبوعة في أوروبا بالحرف العربي ثم أحمد الثالث (١٦٧٣ ـ ١٧٣٦) الذي اتخذ أول قرار يأذن بإنشاء مطبعة إسلامية.

أما إبراهيم متفرقة فهو مثال جيد للموظف العثماني، فهو رجل مجري بروتستانتي أُسر في إحدى المعارك وفضل اعتناق الإسلام بدل انتظار موعد لإطلاق سراحه قد لا يأتي. وكما كانت العادة بدأ بتحرير رسالة لإثبات تفوق الإسلام والشهادة بصحة تحريف المسيحية، دينه القديم. وكان ذا دراية بقضايا الطباعة وبالنهضة الأوروبية، فكتب رسالتين تؤكدان صحة نيته في خدمة الدولة وفي التحمس لدينه الجديد. الرسالة الأولى يثبت فيها أهمية الطباعة (**رسالة الوسيلة إلى الطباعة**) والرسالة الثانية يدافع فيها عن ضرورة إصلاح النظام العثماني (**أصول الحكم في نظام الأمم**). لقد نشأت فكرة الإصلاح مع المطبعة. لا شك في أن إبراهيم متفرقة لم يكن قادراً في تلك المرحلة، وبحكم ماضيه الشخصي، على أن يتحدث عن اقتباس من أوروبا، إلا أن كلمة إصلاح ظلت تعني منذ ذلك الوقت إلى نهاية القرن التاسع عشر معنى الاقتباس (أو التحديث، كما نقول اليوم). وكان متفرقة واحداً من أعضاء عالمية المستخدمين الذين سخّروا أنفسهم لخدمة الدولة العلية، والذين بدأوا ينازعون العالمية الإسلامية مهمة التفكير في الوضع العام للدولة. وفيما كانت العالمية الإسلامية تركز على الرجوع إلى النموذج الإسلامي، كانت عالمية المستخدمين تقصد بالعودة إلى الأصول العودة إلى المبادئ التي تأسست عليها الدولة العثمانية، وأهمها اقتباس أسباب التفوق العسكري من أي مصدر كان وبدون النظر في القضايا الدينية المترتبة عن ذلك.

إن العديد من الدارسين، فضلاً عن المراقبين الأوروبيين الذين زاروا عاصمة الخلافة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد استغربوا منع طبع الكتب الدينية. وفعلاً فقد نص الأمر العليّ الذي اتخذه السلطان أحمد الثالث على منع طباعة الكتب الدينية، وظل قرار منع طبع المصاحف سارياً إلى القرن العشرين. إلا أنه من الممكن تبيّن منطق هذا المنع. فقد بدأ الشعور بأن شيئاً ما على غير ما يرام، لا يمكن أن يكون الدين هو المتهم، ولا الشرعية التي تأسست عليها الدولة. كان ضرورياً تقديم الوضع في صورة الانحراف عن الأصل القابل للتقويم، والإصلاح هو وسيلة هذا التقويم، وهو يأخذ شكل العودة إلى الأصل لقبول التغيير. كان الإصلاح يعني في نظر الموظفين اقتباس وسائل القوة التي يُنظر إليها في الغالب على أنها القوة الحربية وما يؤدي إليها، مثل الطب وتعلم اللغات الأجنبية وترجمة المعارف الحديثة. وكانت عالمية المستخدَمين

تؤمن إيماناً صادقاً بأن الإسلام لا يتعارض وهذا الاقتباس، لكنها غير مؤهلة لحق الفتوى والحديث باسم الدين. وكانت العالمية الإسلامية تنظر بعين الريبة إلى هذا الوضع، ولم تكن مستعدة لأن تتنازل عن امتيازها الرئيسي بصفتها منتجة الشرعية ومديرة الرمزية. كان منطقياً في ظل الخلافة العثمانية القائمة على تجاور القوى المتناقضة أن يحصل نوع من اقتسام المهام. فالعالمية الإسلامية واصلت نقل المعرفة الدينية التي لا يلحقها الانحراف، مستعملة في ذلك المخطوطات التي ترتبط بتوزيع اجتماعي وثقافي قوي ومعقد. وأنشأت عالمية المستخدمين معرفة جديدة تستعمل المطبوعات التي ظلت محدودة الانتشار لا تزاحم شبكات المخطوط الراسخة[1]. لهذا السبب لم يكن وارداً طباعة المصحف، لأن شرعية الطباعة تأسست على فكرة إنقاذ النص من التلف أو الضياع أو التحريف، فالتفكير في طباعة المصحف يخالف عقيدة سلامة القرآن (المختلط بالمصحف) من كل هذه العوارض الدنيوية. كما أن طبع الكتب الدينية عموماً يفجر هذا التوافق الذي برعت فيه الروح العثمانية كلما أرادت حلّ تعارض ينشأ في صلبها.

لا يعني ما نقول إن عالمية المستخدمين لم توجد قبل القرن الثامن عشر، بل يعني أنها بدأت في ممارسة التفكير في هذا القرن، وكان تفكيرها يدور حول محور الإصلاح الذي لم يكن يحمل في تلك الفترة معنى دينياً، وإن كانت غايته القيام بأمر دولة الإسلام. وعلى هذا الأساس مثَّل القرن الثامن عشر بداية بروز تفكير في الشأن العام خارج مجال الثقافة الدينية السائدة ومقولاتها المسيطرة، إلا أن ذلك ظل محكوماً بمبدأ التوافق. ولم ينفجر التوافق إلا مع ضعف المركز وتحوّل المبادرة إلى الأطراف. فانتشار المطابع بعد ذلك (كلكتا ١٧٨١، بومباي ١٨٠١، بولاق ١٨٢١، تونس ١٨٥٩... الخ) هو احد مؤشرات انهيار المركز. وقد ترتب على هذا الانهيار تحوّل التفكير في قضية الإصلاح من المركز العثماني إلى مجمل العالم الإسلامي، ما يعني فقدان اللغة التركية امتيازها في هذا المجال وبروز اللغة العربية. فقد كانت التركية لغة طبقة الموظفين والأرستقراطيات الحاكمة، فيما كانت العربية اللغة الدينية وهي الأكثر انتشاراً بين المتعلمين المسلمين.

لكن ذلك يتضمن تحوّلاً آخر أكثر أهمية. إن مقولة الإصلاح قد نشأت كما رأينا في دائرة "المدنس" وفي مجال التفكير في قضية الدولة خلال القرن الثامن عشر. لكن القرن التاسع عشر حوّل الإمبراطورية العثمانية من صورة الدولة المعتلة إلى صورة الدولة

---

(١) راجع دراستنا: *Islâh: naissance et affirmation d'un paradigme*

المحتضرة، ما يعني أن الخطر لم يعد متعلقاً بالدولة بل بالإسلام ككل. فالعالمية الإسلامية أصبحت ترى نفسها أكثر أهليةً للخوض في هذا الموضوع، كما أن عالمية المستخدمين أصبحت مضطرة إلى أن تطلب منها العون والدعم بعد النتائج المحدودة التي حققتها والعقبات الضخمة التي صادفتها مع الإصلاحات التقنية التي حاولت إقحامها في الإمبراطورية وهكذا كان تحوّل موضوع الإصلاح إلى اللغة العربية علامة تحوّله إلى العالمية الإسلامية وانتقاله من مقولة محورها الدولة إلى مقولة محورها الدين ـ الدولة.

يقتضي توسيع دائرة التفكير في مصير الإسلام ـ الإمبراطورية من الدائرة "التقنية" للمستشارين إلى الاهتمام الأوسع لـ"الرأي العام" أن تتحوّل مقولات التفكير إلى اللغة الأكثر قدرة على أن تكون مشتركة بين العدد الأكبر، ولا مناص حينئذ من أن تكون هي اللغة الدينية، وأن يعود للسان العربي شأنه باعتباره العنصر الأبرز للغة الدينية للمسلمين. ومن المفارقات أن الطباعة مثّلت باستمرار عنصر تشجيع للسان العربي، رغم أن العرب كانوا الأقل اهتماماً بالطباعة بين المجموعات العرقية المكونة للإمبراطورية. فالكنيسة المسيحية شجعت العربية لتوحّد لغة تخاطبها مع المجموعات الدينية الشرقية المتعددة، وحصل ذلك على حساب لغات دينية عريقة مثل الآرامية. أما في القرن التاسع عشر فقد اضطرت عاصمة الخلافة إلى تشجيع الصحافة العربية عندما اشتدت حاجتها إلى الرمزية الدينية، مع أن الاتجاه الغالب كان نحو التتريك. إن اللغة التركية لم تكن قد توصلت إلى أن تصبح لغة دينية معترف بها بين جميع المسلمين، عكس العربية التي حظيت بوزن التراث القرآني والفقهي. إلا أن العربية لم تكن هي اللغة القومية للمجموعة الإثنية العربية، لذلك لم ينشأ مشروع قومي عربي على المثال اليوناني مثلاً، لأن المشروع "العربي" كان تواصلاً للحلم الإمبراطوري. ويمكن أن نرى نتائج هذا الوضع إلى حدّ الثلث الأول من القرن العشرين، حيث كان التنافس شديداً حول الخلافة بين الأتراك والمصريين وشرفاء مكة والإخوان الوهابيين، وكانوا جميعاً يتنازعون الخلافة بالاستناد إلى شرعية دينية واحدة، ولعلنا نضيف: وبالاستناد إلى حليف واحد هو انجلترا التي أدركت أن أفضل طريقة لتقسيم الشرق هو توحيده حول المطالبة بالخلافة (ثم المطالبة بعد ذلك بقيادة قومية عربية واحدة!).

بدأت مقولة الإصلاح علمانيةً في القرن الثامن عشر، بمعنى أنها كانت تطمح إلى إصلاح الدولة، لكنها لم تكن تعمل خارج الإطار الديني العام، لأن إصلاح الدولة كان يهدف إلى جعلها (الدولة، الإمبراطورية) في مستوى التفوق العسكري الذي يفرضه التفوق المفترض للدين الإسلامي على بقية الأديان. وتحوّل الإصلاح دينياً في القرن التاسع عشر، لكنه ظل يعمل داخل الإطار العام للدولة، لأن الإصلاح الديني كان

يهدف إلى تهيئة عناصر القوة للدولة التي تعيد أمجاد الماضي. وكانت مقولة الإصلاح في الحالين ذات طابع عملي، فلم يُطرح للتأمل مقولة "الدولة" ولا مقولة "الدين" في استقلال عن الهاجس العملي للإصلاح المنشود.

مثل كتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**[1] لخير الدين التونسي مثال التقاء العالمية الإسلامية بعالمية المستخدمين بغاية الإصلاح، في معارضة التحالف بين الموظفين المحافظين ورجال الدين المحافظين، ولحظة تعريب المشروع الإصلاحي باتجاه توسيع دائرة مسانديه في المجتمعات الإسلامية. كان خير الدين مثل إبراهيم متفرقة نموذجاً لعالمية المستخدمين، شركسي توفي والده في معركة ضد العثمانيين فبيع في أسواق النخاسة وتربي في قصور الأمراء وأصبح موظفاً من موظفي الإسلام، يخدم الإمبراطورية وولاياتها بولاء منقطع النظير.

تابع خير الدين أهم التجارب الإصلاحية كما تمت في مصر مع محمد علي وفي الآستانة مع محمود الثاني وابنه عبد المجيد وفي تونس مع أحمد باي. كما سافر إلى عديد المدن الأوروبية في سفارات رسمية فاطلع عن كثب على واقع الحضارة الجديدة. تقدم خير الدين خطوة أساسية وجذرية في طرح موضوع الإصلاح، فقد أدرك أن طبيعته ليست تقنية بل سياسية وثقافية. أدرك أن كل الإجراءات لا يمكن أن تؤتي أُكلها إذا لم تتوافر الحرية للمجتمعات المسلمة ولم يتحدد الحاكم بحدود مصلحاً كان أم محافظاً ولم تتحوّل الحرية نظاماً عاماً يكفل للفرد الأمن على الحياة والممتلكات فتنمو المبادرة في كل مجال. كان محمد الصادق باي قد أعلن في تونس سنة ١٨٦١ أول دستور عربي إسلامي وإن أبطل العمل به بعد فترة وجيزة. وكانت عالمية المستخدمين تنظر إلى الدستور على أنه وثيقة أمان بحقها أولاً كي تحمي أرواحها وممتلكاتها. وأدرك خير الدين أن عالمية المستخدمين لا يمكن أن تضطلع وحدها بمهمة الضغط على الحكام لتنفيذ الإصلاحات وأنه لا بدّ من نشأة رأي عام هو الذي يتولى المهمة. ولما كانت الثقافة السائدة ثقافة دينية، فإن استعمال الرأي العام للإصلاح يعني ضرورة حث رجال الدين على تولي أدوار جديدة على المستويين الاجتماعي والسياسي وإقحام الدين أداة نضال من أجل الإصلاح. هكذا حاول خير الدين أن يجمع حوله نمطاً جديداً من المثقفين الدينيين المستنيرين كان لهم دور أساسي في نشر الفكر الإصلاحي وربط

---

(١) كما ذكرنا سابقاً، صدر هذا الكتاب سنة ١٨٦٧، وتُرجم إلى الفرنسية سنة ١٨٦٨ وإلى التركية سنة ١٨٧٨. نعتمد هنا الطبعة المحقّقة (تحقيق منصف الشنوفي، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٨).

جسور الحركة الإصلاحية بين تونس ومصر وتركيا و تعريب المفاهيم الإصلاحية ثم ساهم بعضهم في نشأة جمعية «العروة الوثقى» وتمويلها. ومن أهم رفاق خير الدين: محمود قابادو (١٨١٢ ـ ١٨٧١)، الجنرال حسين (ت ١٨٨٧)، أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٤ ـ ١٨٧٤)، محمد بيرم الخامس (١٨٤٠ ـ ١٨٨٩) وسالم بوحاجب (١٨٢٧ ـ ١٩٢٤).

كما مثلت مقدمة **أقوم المسالك** أهم مانفست ليبرالي عربي في عصر النهضة. فقد أعطت الحرية معنى حديثاً، المعنى الإنجليزي تخصيصاً، فجعلتها قيمة في ذاتها ومثلاً أعلى يحدّد وجهة المجتمع. كتب خير الدين: «قد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكنستيتيسيون المرادف للتنظيمات السياسية، فاجتنى أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم المشار إلى بعضها. ومن ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية، فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها. وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة» (ص ٢١١).

فإذا كانت الحرية قيمة في ذاتها فقد زال المانع من اقتباس كل ما يحققها في المجتمعات الإسلامية ولو كان مصدر الاقتباس أجنبياً. من هنا كان موضوع «المقدمة» البحث في حكم الاقتباس ونتيجتها الحكم بجوازه ومضمونها عشرات الأدلة النقلية والعقلية والعيانية على ذلك. وكان ابن خلدون حاضراً بين هذه الاستدلالات بنظرية الأدوار أولاً، إذ واصل خير الدين توظيفها بإضافة الدور الرابع للنهضة. وكانت العودة إلى النموذج الإسلامي تعني في كتابه العودة إلى أصول الدولة العثمانية، لذلك صاغ خير الدين تاريخ هذه الدولة في قالب الخلدونية المعدلة، فجعلها أدوار قوة ثم انحطاط ثم تهيئ للانبعاث من جديد بفضل التنظيمات. ثم مضى يصوغ التاريخ الأوروبي أيضاً في هذا القالب فجعله تاريخ قوة أيام الإمبراطورية الرومانية ثم انحطاط في القرون الوسطى ثم انبعاث في عصر النهضة. وكان مركز السلطة في الإمبراطورية العثمانية قد تحوّل من السلطان إلى الصدر الأعظم، لكن هذا التحوّل لم يكن يعني شيئاً في نظر خير الدين الذي كان يدعو إلى الشورى وإشراك أهل الحل والعقد وهو يعني بذلك إرساء نظام سياسي على النمط الغربي وليس التصدي لهذا النظام باسم الخصوصية المحلية. وكان خير الدين من القلائل الذين لم يستهوهم النموذج الفرنسي، ربما لأنه كان أرستقراطياً، وكان ينظر بنوع من الاشمئزاز إلى الثورة الفرنسية وشخصية بونابرت ونقل صفحات

للسياسي والأديب الفرنسي تيير Thiers تصف الدمار الذي أصاب فرنسا في ذلك العهد. كان إعجابه بالنظام الإنجليزي واضحاً وتأثره بستوارت ميل كبيراً، وكان النظام الإنجليزي يستهويه لسبب آخر هو أنه نظام ذو طبيعة تأليفية يجمع مختلف الفئات الاجتماعية، وكانت فئة رجال الدين إحدى هذه الفئات التي حاول خير الدين استقطابها. ولعله كان ينظر باتجاه الإعلان الإنجليزي لسنة ١٦٨٩ عندما اضطلع رجال الدين البروتستانت بدور هام في إرساء هذه الوثيقة المبكرة للحرية وحقوق الإنسان.

لكن العائق أن إسلام القرن التاسع عشر كان أقرب إلى الكاثوليكية منه إلى البروتستانتية. لقد تفاعل رجال دين من الطبقة المتوسطة مع خير الدين وتولى أحدهم مهمة تحرير كتابه، أما المؤسسة الدينية ذاتها ففضلت أن تبقى بمنأى عن هذا الأمر وتحتفظ بالوضع القديم، وضع الفصل بين الدين والسياسة. وقد تجسد ذلك في حادثة انسحاب رجال الشرع في تونس من المجلس الاستشاري الذي كوّنه الباي لتفصيل قواعد "عهد الأمان". وقد كتب خير الدين يستحثهم: «إن إدارة أحكام الشريعة كما تتوقف على العلم بالنصوص تتوقف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص. فالعالِم إذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سدّ عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها وفتح أبوب الجور للولاة لأنهم إذا استعانوا به فامتنع صاروا يتصرفون بلا قيد» (ص ١٥٣).

تدعو هذه الفقرة إلى التأمل، إذ تبرز العلاقة التي كانت سائدة بين رجال الدين ورجال السياسة، وهي ليست علاقة اندماج وإن لم تكن فصلاً بالمعنى الحديث. كان دور رجل الدين أن يتحدث من النصوص وعن النصوص، أما الواقع فهو اختصاص رجل السياسة. وكان هذا التقسيم للأدوار يترك هامشاً ضخماً للسلطان لإجراء سياسة مدنية لا يتدخل فيها الدين إلا لماماً. ولم تتضخم الأدوار السياسة لرجال الدين إلا نتيجة استفحال أزمات الدولة التقليدية، وليس العكس.

عل أن رجال الدين لم يختاروا وحدهم البقاء على الوضع القديم، فقد تراجع الصادق باي عن تطبيق الدستور، وحال التنافس الفرنسي ـ الإنجليزي دون اتفاق القوى الأوروبية على دعمه. بل إن خير الدين تولى الوزارة الكبرى سنوات ١٨٧٣ ـ ١٨٧٧ ولم يسع إلى إعادة العمل بالدستور لغياب القوى الاجتماعية المهيأة للدفاع عنه فاختار الإصلاح بطريقة التفويض التي استدلّ في كتابه على عدم كفايتها. ومن المفارقات أنه عيّن صدراً أعظم في عهد عبد الحميد الثاني الذي أعلن عن الدستور عند توليه الحكم سنة ١٨٧٦ ثم ألغاه سنة ١٨٧٨. وبعد سنوات قليلة أصبحت تونس تحت الحماية الفرنسية (١٨٨١)، فلم تعمل فرنسا الديمقراطية بدورها على إعادة العمل بالدستور

المعطّل. كأن لا أحد من القوى المؤثرة كانت تسعى حقيقة إلى إصلاح الوضع الإسلامي باتجاه التحديث، رغم اتفاق الجميع على تأكيد ضرورته. ولعلنا نشهد اليوم وضعاً شبيهاً، يكثر فيه الكلام عن الإصلاح بقدر ما يقل السعي إلى تحقيقه!

٦ ـ النكسة واستئناف الأدوار: من الليبرالية إلى المهدي المنتظر

بدأت الإمبراطورية العثمانية سلسلة إصلاحات مع سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧) توقفت مع الحملة الفرنسية على مصر، وحاول محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩) مواصلة السياسة الإصلاحية لكنه ارتطم بالصراع مع روسيا وقضية انفصال الأقليات وتحطم الأسطول العثماني ـ المصري في معركة نافارين (١٨٢٧) أمام التحالف الأوروبي المساند للاستقلال اليوناني. وعندما أعلن عبد المجيد الأول (١٨٣٩ ـ ١٨٦١) الإجراءات المعروفة بالتنظيمات، لم يكن خافياً على خصوم الإمبراطورية أنها في وضع الرجل المريض وأنها تسلك طريقها نحو الانهيار. فالمبادرات الإصلاحية على أهميتها لم تجدِ نفعاً لأنها ارتطمت بقضية الأقليات ولأنها لم تتجاوز إعادة الروح إلى النظام الإمبراطوري الكوني في عصر الإمبراطوريات القومية. وبما أن الإمبراطورية أحلّت نفسها ممثلة للإسلام فقد عملت القوى الأوروبية بدورها، ومنها فرنسا اللائيكية، على أن تكون حامية المسيحية في المشرق، الكاثوليكية أو الأرثوذكسية أو البروتستانتية، ما جعل العلاقات الدولية المضطربة ترتبط وثيقاً بقضية الأقليات التي لم يكن في جعبة الإمبراطورية حلّ حقيقي لمعضلتها. إذ لا يمكن حلّ قضية الأقليات إلا بتغيير جذري في نظام الحكم، وهذا ما لم يكن مطروحاً مع أي مبادرة إصلاحية. وقد تضررت مصر أيضاً بالحروب الخارجية والتحالف الأوروبي ضد توسُّعها، ولم تجدِ الإصلاحات المهمة التي أدخلها محمد علي في تغيير هذا المعطى كما لم تشمل هذه الإصلاحات بدورها طريقة ممارسة الحكم التي ظلت استبدادية. وفي تونس قام الوالي شبه المستقل أحمد باي بإدخال إصلاحات مهمة متأثراً بالنظم الفرنسية واتجه اتجاهاً واضحاً نحو فك الارتباط بالخلافة والاستفادة من تضارب المطامع حول بلده للاحتفاظ باستقلاله، لكنه أفلس الخزينة بمصاريف الجيش النظامي والتحسينات المدنية واضطر آخر عهده إلى أن يبيع ووزيره ما يملكان من مصوغ وحلي للمساهمة في إمداد الجيش العثماني كأنه يكفّر بذلك عن نيته سابقاً الانفصال عن الخلافة. وفي المغرب أبرز وضع احتلال الجزائر (١٨٣٠) أن شرعية الجهاد لم تعد ممكنة، فانهزم جيش السلطان في معركة إيسلي (١٨٤٤) رغم أن عدد الجنود المغاربة كان أربعة أضعاف الفرقة الفرنسية. وقامت بعدها

بسنوات حرب تطوان (١٨٥٩) ضد إسبانيا التي توغل جيشها في الأراضي المغربية وفرض شروطاً مهينة للانسحاب، وكانت بداية الحرب أن إحدى القبائل مدفوعة بحمية الجهاد بادرت من تلقاء نفسها إلى تمزيق العلم الإسباني. وبدأ المولى محمد الرابع عند توليه العرش سنة ١٨٥٩ سياسة تحديث تواصلت مع خلفه المولى الحسن (١٨٧٣ ـ ١٨٩٤) لكن غياب الموارد المالية كان عائقاً دونها.

لقد بدت كلّ الإصلاحات وكأنها متجهة حتماً إلى الفشل وإلى التدخل الأجنبي. وفي سنة ١٨٨٤ صدر العدد الأول من صحيفة **العروة الوثقى** يعبّر أفضل تعبير عن شعور الخيبة من إصلاحات الدولة: «ظن قوم في هذه الأزمان أن أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد وأنها تكفل إنهاض الأمم وتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق (ب) ويظن قوم آخرون أن الأمة (ب) يتم شفاؤها من هذه الأمراض القاتلة بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوروبا حتى تعم المعارف جميع الأفراد (ب) فهؤلاء الصادقون إلا من وفقه الله منهم بعنايته الإلهية يكون مثلهم كمثل والدة حنون يلذ لها غذاء فتفيض منه على ولدها وهو رضيع ليساهمها في اللذة وسنه سن اللبان لا يقبل سواه فيسرع غليه المرض وينتهي به إلى الحتف».

العلم والتنوير والحداثة لا يناسب أمة في طور التخلف والوقت لا يفي بالحاجة لإصلاحات طويلة الأمد. يضيف أصحاب النص: «ماذا يصنع المشفقون على الأمة والزمن قصير؟ ماذا يحاولون والأخطار محدقة بهم؟ بأي سبب يتمكنون ورسل المنايا على أبوابهم؟». ثم يأتي الجواب: «علاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة»[1].

جاء التوظيف التام للدين أداة للنضال نتيجة فشل الطرف المقابل في النظام الإسلامي لتقديم الحلّ، أي فشل الدولة في مواصلة تنفيذ العقد الهوبسي الذي يجمعها برعاياها والذي يقتضي أن توفر لهم الحماية مقابل الطاعة. وقبل ذلك بسنوات كان الأفغاني وصحبه يراهنون على الإصلاح الليبرالي للدولة لتكون قادرة على تحديث المجتمع. وتعبّر **العروة الوثقى** عن لحظة الانتقال التام لمقولة الإصلاح إلى العالمية الإسلامية بعد أن فشلت عالمية المستخدَمين في الدور المنوط بها. وفيما كان خير

---

(١) **العروة الوثقى**، بيروت، دار الكتاب العربي، ص ٥٣ وما بعد.

الدين يقضي أيامه الأخيرة في الآستانة يائساً[1] كان جمال الدين يستخلص الدرس ويحاول تعبئة العالمية الإسلامية في خدمة من يستعيد الحيوية الإسلامية. لكن التاريخ أثبت بعد ذلك أن العالمية الإسلامية لم تكن أكثر قدرة من عالمية المستخدمين في مواجهة عصر كان قد تغير جذرياً.

كانت **العروة الوثقى** قد صدرت في ظروف حدثٍ استقطب انتباه كل العالم الإسلامي. ففي سنة ١٨٨٣ نجح شخص في السودان يدّعي أنه المهدي المنتظر في أن يهزم فرقة بريطانية ويقتل قائدها وكان ذلك أول انتصار عسكري إسلامي منذ أكثر من قرن. لقد كانت كل الإصلاحات تدور حول تأسيس جيش نظامي وما يترتب عليه من إدخال الفنون الأوروبية الحديثة الضرورية سواء الفنون الحربية أم الفنون المساعدة مثل اللغات والترجمة والطب والهندسة. لكن كل تلك الجيوش النظامية التي أقامتها الحكومات الإصلاحية لم تنتصر في معركة واحدة، مع أنها أرهقت خزينة الدول وساهمت في إدخال البدع الأوروبية وأضرت بالمواقع الاجتماعية للعلماء والأولياء. كانت التجربة المهدوية بمثابة اختصار للطريق، ولم يكن الأفغاني ليصدق ادعاءات المهدي لكن خطر له أن يستفيد من تجربته بأن ينقلها في شكل حضري متطور. وفيما كان المهدي يعيش حقاً عالم الأرواح ونهايات الزمان، فإن الأفغاني عمل على توظيف الدين في مواجهةٍ كان يدرك جيداً طابعها السياسي والاقتصادي وطبيعتها الوضعية الموضوعية. ألم تكن القوى الأوروبية العلمانية توظف الدين في مشاريعها الاستعمارية، فتشجع روسيا حركات الانفصال الأرثوذكسية وفرنسا الفرق الكاثوليكية وإنجلترا البروتستانت؟ ولقد كانت العلاقة بين جمال الدين وعبد الحميد الثاني، بين مشروع "الرابطة الشرقية" و"الجامعة الإسلامية"، من نوع العلاقة التقليدية بين العالمية الإسلامية والدولة الإسلامية، كلاهما يرى أنه يستخدم الآخر ولا يخدمه.

بل أن الانتصار (المؤقت) الذي حققه المهدي السوداني لم يثر اهتمام النخبة العثمانية وحسب. فنحن نجد في تاريخ **الاستقصا** للناصري وصفاً للمهدي يعبّر عن نفس الشعور الذي وصفنا لدى المجموعة المصرية ـ الشامية ـ التونسية التي أسست جمعية «العروة الوثقى». فالناصري يقدم الحادث كما يلي: «وفي هذه الأيام كانت بين جيوش الرجل المنصور القائم ببلاد الحبشة والنوبة المتسمي بالمهدي وبين جيش النجليز (كذا) حروب عظيمة بَعُد العهد بمثلها، وكان للمهدي المذكور على النجليز غاية النصر والظهور ولولا أن التعرض لخبره ليس من موضوع الكتاب لشرحت ذلك

---

(١) السنوسي (محمد)، **الرحلة الحجازية**، تحقيق علي الشنوفي، تونس، ١٩٨١، ج ٢، ص ١٢٧.

فإن أمره عجيب جداً»[1]. فهذه إشارة إعجاب تخرج عن التشاؤم الذي يطبع وصف حال المسلمين في الجزء الأخير من **الاستقصا** بسبب أن الأوربيين «بلغوا اليوم من القوة إلى الحدّ الذي لم يكن لأحد في ظن ولا حساب إلا أن يريد الله كفايتنا إياهم بأمر من عنده فهو سبحانه ولي ذلك والقادر عليه وذلك ظننا به تعالى» (٣/ ١٨٦). فكأن ثورة المهدي السوداني من نوع تلك المعجزات الربانية التي تحقق بالقدرة ما لا قبل للمسلمين على تحقيقه بالنظام.

لقد بدا إسلام الأطراف أكثر قدرة على استعادة أدوار القوة من الإسلام الرسمي. ولئن كانت المهدوية حدثاً عابراً، فإن الوهابية قد شهدت امتداداً أكثر عمقاً. سُحقت بداية في الجزيرة العربية لكنها امتدت إلى الهند حيث ساهمت في تأسيس حركة جهادية ضد الإنجليز. ولئن لم ينتم جمال الدين إلى الوهابية فقد شهد شاباً الحركية التي نشأت في الهند وأفغانستان لمقاومة الحضور الأوروبي، ولعله تذكر تلك الأيام وهو ينشئ في باريس صحيفة **العروة الوثقى**. أما داخل العالم العربي فقد ظل الدور الوهابي محاصراً بالدعاية العثمانية القوية ضده إلى أن قامت الدولة السعودية الثالثة بعد الحرب العالمية الأولى ونجحت في الدعاية المضادة وأصبحت المترشحة لوراثة العالمية الإسلامية التي فقدت سند خلافة. مالت الكفة لصالح إسلام الهوامش والأطراف لعله يحقق ما لم يحققه الإسلام الرسمي الحضري، وانمحت الذاكرة المعقدة للعهد الإمبراطوري لصالح نموذج مبسط يُسقط التاريخ ويشيّد صورة السلف اللاتاريخية بديلاً عنه.

لقد استحكم شعور عام عبَّرت عنه لاحقاً كلمة "نكسة" أحسن تعبير، وترتب على هذا الشعور منوال تفسيري أصبحت تُقرأ من خلاله تجارب الإصلاح ووثبات التغيير. بدت كل المحاولات وكأنها تؤول حتماً إلى الفشل وحدّد التدخل الأجنبي على أنه السببِ الأوحد لذلك. لكننا إذا تأملنا جيداً نرى أن القدرة التفسيرية لهذا المنوال محدودة. ثمة سؤالان لم يُطرحا بوضوح: **أولاً**، هل كانت هذه التجارب فاشلة تماماً؟ **ثانياً**، هل كانت عناصر الفشل خارجية بحتة تنحصر في التدخل الأجنبي؟

يبدو الجواب الأكثر واقعية على السؤال الأول أن هذه التجارب لم تكن فاشلة تماماً، فهي قد بعثت حيوية جديدة في مجتمعات كانت تسير في طريق مسدود. لا يوجد في التاريخ الإنساني تطور مطرد نحو النجاح، فكل دورات التاريخ مزيج من الكسب والفشل. قامت كل تلك التجارب على مجموعة من الأهداف: إعادة تنظيم

---

(١) **الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى**، م س، ج ٣، ص ١٧٩.

الاقتصاد بما يضمن اندماجه في النظام العالمي الجديد، إعادة تنظيم السياسة بما يحوّل الدولة إلى مؤسسة قائمة على نظم وتشريعات وتراتيب منظمة ومقننة، إعادة تنظيم التعليم بما يوفر نخبة جديدة تتولى تسيير عجلة الدولة تسييراً مدنياً، وإعادة تنظيم الجيش ليكون جيشاً نظامياً منضبطاً تسيطر عليه الدولة ولا يسيطر عليها. . . الخ.

إن هذا المسار الجديد متواصل إلى حدّ الآن وهو الطريق الوحيدة لإعادة إدماج المجتمعات العربية والإسلامية في النظام العالمي من دون أن تفقد تميزها القومي وتراثها الحضاري. وتظل تلك المجتمعات مدينة إلى اليوم لسليم الثالث ومحمد علي وأحمد باي ومحمد الرابع لأنهم فتحوا باب التجديد السياسي، ولخير الدين والطهطاوي والبستاني والشدياق لأنهم تلمسوا وعياً جديداً للإصلاح ومفاهيم لئن كانت شديدة الاضطراب فقد كانت فاتحة الفكر العربي الإسلامي الحديث. وليست تلك التجارب بالمسؤولة عن التدخل الأجنبي أو الاستعمار، لأن ذلك كان سيحصل في كل الحالات. ولم تكن الأوضاع التقليدية بأكثر قدرة على منعه. بل إن تلك التجارب قد خففت من الآثار السلبية لذلك التدخل، فلم يكن مصير المجتمعات العربية والإسلامية مصير حضارات المايا والإنكا والآزتك التي أبيدت بالقسوة التي نعلم.

أما السؤال الثاني فهو قسمان. إن رمي المسؤولية على ما يُحدَّد خارجاً وغريباً هو طريق الهروب من النقد العميق للذات، يستوي أن يكون المتهم الترك أو اليهود أو الفرس أو البربر أو أوروبا أو أي جهة أخرى. فالتاريخ متداخل لا غريب فيه ولا دخيل. والبعد الأكثر إثارة في السؤال يتجاوز مجرد الإشارة إلى قضايا التخلف ليراجع معنى التدخل ذاته. إن كل طرف يحاول أن يسند إلى نفسه أدواراً تتجاوز تجاوزاً مفرطاً إمكانياته الحقيقية يُعرِّض نفسه إلى التهلكة. كثيراً ما يستعمل الخطاب السائد كلمة "نكسة" من دون تحديد معناها. النكسة هي الخيبة التي تعقب مسلسل نجاحات فتبدو نشازاً في المسار العام. لا توجد بهذا المعنى نكسة حقيقية في تواريخ المجتمعات العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر إلى الآن. وإنما تُستعمل "نكسة" بمعنى أن النتيجة جاءت مخيبة للآمال والتوقعات، وأن الواقع جاء مخيباً لما كان الخطاب السائد يبشّر به بإيمان أعمى. إنها ليست حقيقةً بالنكسات، بل هي البراهين الواقعية على سوء التقدير وخطأ التوقع وطوباوية الخطاب. وطرح القضية في صورة النكسة تهرُّب من إعادة التقدير وعقلنة التوقع وواقعية الخطاب، وهي سيلة للامتناع عن مراجعة السائد ومساءلة الوعي ذاته. لذلك تتكرر النكسات دونما نهاية، لأن موجِّهات الفعل ظلت واحدة ومستقرة.

لقد رأينا مثلاً كيف أن دول القرن التاسع عشر كانت توجِّه الإصلاحات العسكرية

نحو مبدأ الدفاع فيما كان الوعي السائد يواصل الضغط باتجاه الجهاد وإعادة مراسمه، ما يضعف بالضرورة السياسات الدفاعية ويمنح الفرص لدعاة التدخل من القوى الأوروبية (التي لم تكن موحدة الرأي حول هذا الموضوع). وكانت طبيعة الدولة قائمة على الإيهام بالقوة المطلقة لحاكمها، لذلك كان التناقض بنيوياً لا عرضياً، إذ يقتضي حله مراجعة دعائم مشروعية الحكم نفسه. كان عنوان القوة قديماً الجهاد، قبل أن تحتل كلمة "ثورة" محل كلمة "جهاد" في القرن العشرين. وفي الفترة الحديثة حلت كلمة ثورة محل كلمة جهاد، ولم يكن الجهاد دينياً كما لم تصبح الثورة مشروع تغيير اجتماعي وثقافي عميق. وكثيراً ما كانت التسميات تخفي الدعامة الحقيقية للشرعية، دعامة العنف، سواء أتسمّى جهاداً أم ثورة، أاستند إلى مبرر تراثي أم حداثي. العنف بمعنى إطلاق الغرائز من دون القدرة على كبحها والعجز عن بعث حيوية حضارية جديدة.

ثم إن التدخل الخارجي لئن لم يكن إيجابياً كله فلم يكن سلبياً كله. لم يبنِ الدولة الحديثة لكنه وضع نواة الإدارة الحديثة، لم يبنِ الاقتصاد الحديث لكنه نشر التقنية، لم يبنِ الثقافة الحديثة لكنه أدخل التعليم العصري. إن الإدارة والتقنية والتعليم مكاسب لا مناص منها في مسارات التحديث. صحيح أنها اعتبرت بعد ذلك بديهية وثانوية ولم تعدّ دعائم لدول ما بعد الاستقلال، لكن أليس سبب ذلك أن الشرعية ظلت قائمة على سردية البطل الملهم والأب القائد وأن الثقافة السائدة قد قطعت حبل التواصل مع ماض قريب لم تستلهم منه العبر واخترعت لها ماضياً هو أحلام الحاضر عندما تنشأ خارج التجربة وفي هوة سحيقة تجاه الممكن؛ ماض مُسكِّن لآلام حاضر لا يجد له تعبيراً غير الأحلام؟

٧ ـ ترسخ القومسلامية: قادة الوعي النمطي

ليست القومسلامية مذهباً دينياً ولا نظرية سياسية، ليست إصلاحاً إسلامياً ولا أيديولوجية علمانية، بل ليست القومسلامية فكراً أو موقفاً. القومسلامية هي شعور جامح بالرغبة في اختصار الطريق.

مع بداية القرن التاسع عشر، قدّر سفير عثماني أن خمس سنوات كافية للّحاق بأوروبا لو أن الإمبراطورية العثمانية استقطعت المبالغ الضرورية من الميزانية وأنشأت بعض المصانع ومدرسة للغات والعلوم، كان ذلك كافياً في رأي السفير لتعادل الإمبراطورية أوروبا قوة وعلماً وصناعة. لكن مع الاقتراب من نهاية القرن نفسه، قدّم الكواكبي تقديراً مختلفاً، إذا بدا له أن الشرق يحتاج إلى أكثر من ذلك بقليل، إلى أربعين سنة يستطيع بعدها أن يضاهي أوروبا.

ليس لهذه التقديرات أي صلة حقيقية بالهوة التي استحكمت بين الدول الغربية والدول الإسلامية، لكنها معبِّرة عن طبيعة الوعي بالقضية. كانت سردية الراعي النائم تترسَّخ متوسلةً تعبيرات إسلامية دينية أو إسلامية قومية، فتبدو القضية مجرد إجراءات محدودة لو طُبِّقت لعادت الأمور إلى نصابها. ونصاب الأمور أن يستعاد الدور مجدداً. أما تقبّل العالم الجديد بتقنياته وصناعاته وعلومه ونظمه السياسية والاقتصادية فقضية بدت ثانوية لأنها تعتبر وسيلة لا غاية.

كان الكواكبي مثالاً بارزاً لهذا التناقض بين النزعتين: نزعة تطوير المجتمعات بمقتضى أسس العالم الحديث، ونزعة استرجاع أساطير الفتح والتوسع بتحويل الخلافة إلى مركز جديد. قدّم الكواكبي في **طبائع الاستبداد**[1] أكثر الانتقادات عنفاً ضد الاستبداد الشرقي، فاعتبره الداء الأول وسبب تخلف المجتمعات الشرقية، ودعا إلى النظام الحديث في فصل السلطات، حيث تكون السلطة التنفيذية مسؤولة أمام السلطة التشريعية وهذه الأخيرة أمام الأمة. ولم يتوان عن توجيه النقد اللاذع إلى ابن خلدون لقوله إن الإنسان مدني بالطبع، حتى ذكر أن تلك المقولة أصبحت موضع سخرية عند علماء الاجتماع المعاصرين. كان الكواكبي يصدر في ذلك عن رؤية تنويرية لا تؤمن بالطبع بل تعمل على تربية الشعوب وتهيئتها لأن تكون في مستوى إنسانيتها. وقد أطال في عرض آراء فلاسفة الأنوار الذين رأوا أن الدين يُهيئ الإنسان للرضوخ لمشيئة المستبدين وبينوا كيف يتحول الإله واقعياً إلى حاكم سياسي مطلق تنقاد إليه النفوس المرهبة، فالدين أفيون الشعوب وسلاح الحكام للسيطرة عليهم. أطال في عرض وجهة النظر هذه بما يؤكد أنه معجب بها، إلا أنه حوّلها دليلاً لصالح الأيديولوجية الإصلاحية. فقد خلص إلى النتيجة التالية: لئن كان الدين والسياسة صنوين، وكان الدين أفضل وسائل الاستبداد السياسي، فإن أفضل طريقة للإصلاح السياسي ومنع الاستبداد هي الإصلاح الديني. والحلّ إرساء نظام سياسي يكون وسطاً بين الديمقراطية والأرستقراطية.

رفع الكواكبي عن عصر الخلفاء "الراشدين" قداسته السياسية بأن اعتبره استثناء لا يمكن العودة إليه واعتبر النظام الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان بشرط الاقتصار على مبادئه العامة دون تفاصيله التاريخية كما اعتبر الشورى مرادفة للنظام التمثيلي. كان الكواكبي يشترك مع كل مصلحي العصر الليبرالي في هذا الترحيب بالنظم السياسية الغربية واعتبارها وجهاً عصرياً للشورى. فهؤلاء جميعاً لم يدرجوا على قائمة برامجهم تطبيق الشريعة أو العودة إلى عصور السلف في مجال التنظيم السياسي بل كانوا يشعرون

---

(١) الكواكبي (عبد الرحمن)، **طبائع الاستبداد**، بيروت/ حلب، دار الشرق العربي، ١٩٩١.

بأنهم يعملون على انتزاع الدين من أيدي المستبدين من دون أن تكون لهم رؤية واضحة حول وظائف الدين في المجتمع الذي يدعون إليه. وكانت قضية التوفيق بين الدين والعلم مكمّلاً للقضية السياسية، لأن العلم في نظر ذلك الجيل هو المعرفة، والمعرفة هي الأنوار التي ستنتشر في المجتمع لترفع عنه كل أشكال الاستبداد. فما يحتاجه المسلمون هو حركة مثل البروتستانتية أو حركة تنويرية مثل التي قادها فلاسفة فرنسا. ولم يكتفِ الكواكبي بتقديم التجربة الغربية أفقاً لتطلعات المسلمين بل قَبِلَ النتيجة السياسية المترتبة على ذلك: «إن للأمم المترقية علماً وولاية طبيعية على الأمم المنحطة، فيجب عليها إنسانية أن تهديها إلى الخير ولو كرهاً باسم الدين أو السياسة» (ص ٣٢).

هنا لب القضية. هل يُدان الاستبداد بصفته قيمة سلبية في ذاته أم يُدان لأنه ممارسة تركية؟ هل يحارب الاستبداد لأنه تركي أم يحارب الأتراك لأنهم مستبدون؟ إن قصر المسألة على الأتراك يعني تبرئة بقية التاريخ من تهمة الاستبداد والتغاضي عن مكوناته العميقة في الثقافة الأبوية السائدة. هذه الطريقة الملتوية للوصول إلى نتيجة مشروعة تقف حائلاً دون مراجعة تاريخية لمتغيرات العلاقة بين الدين والدولة وتشعبات التأويل في هذه القضية. إن المسارعة باقتراح منوال تفسيري بسيط إنما يدفع إليه الاعتقاد بأن كل مشاريع الإصلاح ينبغي أن لا تتجاوز بضع سنوات.

من هنا يبدو **أم القرى**[1] وكأنه أثر لكاتب آخر. فهو مختلف عن الآراء الجريئة الواردة في **طبائع الاستبداد**. والجمعية التي تصورها منتدى للبحث عن سبل التطور هي صورة طبق الأصل لصفات المجتمع العثماني، والشرقي عموماً. لا وجود بين أعضاء الجمعية لامرأة واحدة، شرط عضوية الجمعية التفرغ للبحث والنقاش أربع ساعات في اليوم، أي أنها جمعية ملاّك منقطعين عن العمل، من شروط عضويتها أيضاً اللغة العربية مع أنها جمعية مسلمين أغلبهم غير عرب. وتنتهي الجمعية باقتراح مشروع خلافة عربية مركزها مكة وشرط توليها القرشية، أما مجال نفوذها فأمور الدين وقضايا الإصلاح دون الإدارة المدنية المباشرة للشعوب الإسلامية المختلفة. لكن الخلافة القائمة على القرشية والنقاء العرقي تبدو أكثر ابتعاداً عن العالم الحديث من الخلافة العثمانية نفسها التي كانت قائمة على أساس التعددية الدينية والعرقية. دولة الخلافة العربية كما تصورها مؤتمر «أم القرى» هي اشتراكية الفقر، فقد استمد الكواكبي من فلاسفة الأنوار الفرنسيين فكرة أن الإنسان يكون أكثر حرية إذا ما كان أقل خوفاً من السلب. وفي سياق الأنوار الأوروبية كان ذلك يعني إعلاء شأن البرجوازية على ملاّك الأراضي والمقاطعات، أما

---

(١) الكواكبي (عبد الرحمن)، **أم القرى**، بيروت/ حلب، دار الشرق العربي، ١٩٩١.

في نظر الكواكبي فـ«الجزيرة أفضل الأراضي لأن تكون ديار أحرار نظراً لفقرها الطبيعي» (كتب هذا قبل اكتشاف النفط). فهو لا يتصور تطوراً من الإقطاع إلى البرجوازية بل يدعو إلى تراجع من المدينة إلى البادية. ودولة الخلافة العربية هي ثقافة كفاف: «عرب الجزيرة أعلم المسلمين بقواعد الدين لأنهم أعرقهم فيه». استلهم الكواكبي تجربة الإصلاح الديني المسيحي الذي قام على فكرة العودة إلى العقائد المسيحية البسيطة، لكنه لم يتابع تطورات هذا الإصلاح من ظهوره إلى الفترة التي كان يتحدث فيها عنه، أي أربعة قرون. تحديد المعرفة الدينية بالعراقة بدل التراكم تراجعٌ عن التراث الفلسفي والكلامي الثري إلى العقائد الجافة[1].

خاصّية القومسلامية هي الرغبة في اختصار المسافات والنظر إلى المستقبل من منظور الماضي. هذا الدافع إلى التوفيق بين مشروع الدولة الإسلامية على نمط الخلافة والدولة العربية على النمط الأوروبي. ولقد حال وهم اختصار المسافات دون أن يتطور تطوراً طبيعياً وعميقاً الإصلاح الديني ولا التحديث الليبرالي، إذ بدا أنه يمكن إدماج المهمتين في مخطط نضالي مشترك يختصر المسافة ويحلّ القضايا العالقة بأقل التكاليف. رسخت القومسلامية وهي ليست إصلاحاً دينياً عميقاً ولا تنويراً عقلانياً عميقاً، لكنها صورة الراعي النائم إذا استيقظ يريد أن يعيد كل شيء إلى ما يراه النصاب الصحيح. وتعبّر الفقرة التالية الواردة في إحدى محادثات مؤتمر «أم القرى» أفضل تعبير عن تلك السردية: «ليس فينا ولا سيما عرب الجزيرة منا وبين أعظم الأمم الحية المعاصرة فرق سوى في العلم والأخلاق العالية، على أن مدة حضانة العلم عشرون سنة فقط، ومدة حضانة الأخلاق أربعون سنة» (ص ٢٢). عشرون سنة لاستدراك الثورة العلمية من كوبرنيك إلى باستور، وأربعون سنة لاستدراك الأخلاق المتلائمة وروح الحداثة، ثم تُسترجع بعد ذلك القيادة السياسية تحت راية الخليفة القرشي الخارج من الجزيرة العربية والقيادة الفكرية تحت راية الإسلام، الدين الوحيد المستعد فطرياً لتقبّل العلم!

لئن كان مؤتمر «أم القرى» مؤتمراً خيالياً فإنه قد عكس ما سيكون لعقود طويلة

(١) اترك للمختصين في فكر الكواكبي مهمة تفسير هذا التناقض واكتفي بتسجيله، خاصة أن **أم القرى** كتاب يمكن أن يُقرأ بصفة المدونة للآراء التي كانت مطروحة في الأوساط الإصلاحية في ذلك العصر. يراجع حول الكواكبي وعصره أعمال الندوة المنعقدة في حلب سنة ٢٠٠٢ بمناسبة الذكرى المئوية لرحيله والمنشورة بعنوان: **تيار الإصلاح الديني ومصائره في المجتمعات العربية**، المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، دمشق ٢٠٠٢. ويراجع خاصة بحث يوسف سلامة: «التضاد والتركيب في فكر الكواكبي» (ص ٣٩ ـ ٦٣). أشكر بالمناسبة حفيده منظم الندوة الأستاذ سلام الكواكبي الذي اطلعني على مساعيه في استكشاف نصوص لجده كان الأتراك قد حجزوها ويمكن أن تقدم معلومات جديدة تماماً عن فكر الكواكبي.

برنامج عمل القومسلامية. لقد صاغ كثير من الكتّاب المبدعين مشاريع حضارية في شكل أدبي طوباوي، من **جمهورية** أفلاطون إلى **يوتوبيا** توماس مور، ومنهم أيضاً هرتسل المعاصر للكواكبي صاحب كتاب **دولة اليهود!**. أما كتاب **أم القرى** فلم يكن يوتوبيا جميلة ولا برنامجاً سياسياً واقعياً.

لكن الفضل الأكبر في ترسخ القومسلامية إنما يعودُ إلى محمد رشيد رضا. لقد نشر في مطبوعته **المنار** أعمال الكواكبي لتتأسلم القومية العربية على يديه، فأحلَّ الكواكبي محلَّ الرواد المسيحيين. وقدّم في **تاريخ الأستاذ الإمام** صياغة لتاريخ الإصلاح الديني الإسلامي لينتهي به إلى نوع هجين بين الطائفية والقومية. ساند الوهابيين وانخرط في الدعاية لهم، وحوّل صدامهم مع الطوائف الإسلامية الأخرى وخاصة الشيعة إلى مجادلات عقدية عنيفة[١].

لقد كان المسار طويلاً ومعقداً بين بداية القرن التاسع عشر ونهاية القرن العشرين. بداية القرن التاسع عشر كانت بداية مشاريع سياسية لاستعادة الدور والانتقال بمركز الخلافة إلى الطرف الأكثر قوة. وسيلة ذلك اقتباس وسائل القوة من الغرب العدوّ، ونهايته كانت بداية مشاريع فكرية لاستعادة الدور بتحويل القومية العربية الليبرالية مشروعاً دينياً وتحويل الإصلاح الديني الليبرالي مشروعاً قومياً. أما بداية القرن العشرين فقد رسخت القومسلامية المجسِّدة لهذا المنحى.

وليست القومسلامية ابتداعاً إسلامياً حصرياً. ففي سنة ١٩٢٧ توجه الأديب اللبناني الأصل الأمريكي الجنسية أمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠) إلى الملك عبد العزيز بن سعود بهذا الخطاب: «يا طويل العمر، منذ عهد الخليفة عمر حتى بداية عهدكم السعودي لم يسعد العرب بمن يجمع شملهم ويوحّد كلمتهم ويعزز شؤونهم فيجعلها تحت السيادة التي فيها الخير الأكبر للجميع، أي السيادة العربية الواحدة (...). كانت الهجرة الأولى، هجرة البدو، من الشرك إلى التوحيد في الدين، ومن البادية إلى الحضارة، فعسى أن تكون الهجرة الثانية من الأمية إلى الألفباء، من الجهل إلى العلم، من الظلمات العقلية إلى النور»[٢].

---

(١) يراجع حول المواقف السياسية لرشيد رضا:

ـ المراكشي (محمد صالح)، **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار**، تونس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٥.

ـ كوثراني (وجيه)، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦.

(٢) الريحاني (أمين)، **تاريخ نجد الحديث**، التصدير، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٩.

ما الذي دفع مسيحي ماروني يحمل الجنسية الأمريكية إلى أن يترك مدينة نيويورك وينخرط في خدمة الحركة السعودية ـ الوهابية ويذهب إلى نجد التي كانت قبل العصر النفطي صحراء قاحلة؟ لا يمكن أن يكون عنصر الفائدة الشخصية هو الوحيد ولا الأكثر أهمية في تفسير هذا القرار. كان الريحاني قد تجاوز آنذاك الخمسين من عمره يجر وراءه تاريخاً طويلاً من المغامرات الفكرية والسياسية لم يكن يهيئه لهذا المصير. لقد شب محاطاً بمسرحيات شكسبير ورسائل ڤولتير وأشعار المعري ثم كان من أوائل الأدباء المهاجرين إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وكان قد أعلن الثورة قبل ثلاثين سنة من تاريخ قدومه إلى نجد على كل العقائد والطوائف ودعا إلى اتخاذ العقل نبراساً أوحد في البحث عن الحقيقة قائلاً: «لم يخلق الإنسان ليكون كاهناً ولا أميراً ولا سلطاناً. ما خُلق مسيحياً ولا مسلماً ولا بوذياً ولا مجوسياً، إنما هي الشرائع تستعبد والأديان تفرق. أما السيادة فللعقل، وأما التفاضل فبالمآثر والمبرّات»[1]. وجه الانتقادات الحادة إلى الكنيسة المارونية فأدانته، واقترح على الشيخ عبد القادر المغربي رفع الآيات القرآنية التي لم تعد تستجيب لروح العصر، وكتب سنة ١٩٠٨ تاريخاً للثورة الفرنسية أراده قدوة للمجتمعات العربية، وأصدر مجموعة مقالات سنة ١٩١٤ تمجد أمريكا الحرية ودستورها مصباح الحق والديمقراطية والعدل، وكتب سنة ١٩٢٥ بنبرة نيتشوية: «إن الأديان كلها اليابانية والصينية والهندية والإسلامية والمسيحية قيّدت المرأة بقيود ثقيلة مهما لُطفّت تلك القيود ببعض الشرائع الثانوية الاستدراكية. والأخلاق التي تنمو في ظل الاستعباد وتحت نيره وإن كانت شريفة كالصبر والطاعة والصدق والوفاء فإن هي إلا أخلاق العبيد»[2].

لقد عبّر الريحاني قبل سنة ١٩٢٧ عن الروح الرومانسية للقومية العربية. لم تكن القومية عنده عقيدة لأن موقفه كان قائماً على رفض كل العقائد المغلقة. إنما كانت القومية مثلاً أعلى لأنها تعني الانتقال من الطائفية إلى الوطنية ثم إلى الكونية. كانت القومية لدى الريحاني ثورة على المعابد الطائفية وليست رفضاً للدين ذاته، لكنها لم تكن محتاجة أيضاً إلى مغازلة الشعور الديني للجماهير لأنها ترى التنوير تهيئة للشعوب كي ترفع راية العقل والحرية. تحمّس الريحاني للحركة الدستورية العثمانية ثم للثورة العربية الكبرى وأخيراً للحركة السعودية ـ الوهابية، وعاش كل واحدة منها على أمل أن تكون المقابل العربي للثورة الفرنسية.

---

(١) **الريحانيات**، ص ٢٢.

(٢) الريحاني (أمين)، **القوميات**، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٧. ج ١، ص ١٧٦.

لا يمكن أن نربط بين الريحاني الأديب المهجري المتمرد والريحاني مستشار النجديين إلا بتفهم القوة الدافعة لهذه الفكرة لدى أجيال النهضويين. لقد انخرط مع جيله في أمل الديانة اللاطائفية الجامعة لكل الديانات البشرية، ويترتب على ذلك مبدأ تقديم "العمل الصالح" على اختلاف العقائد. هذه الفكرة ذات طبيعة فلسفية، بل دينية أيضاً، لأن العديد من الأديان الكبرى مثل المسيحية والإسلام شهدت جدلاً طويلاً حول مسألة الأعمال، هل تضاف إلى الإيمان أم هي جزء منه. قَلَب الجيل الرومانسي للقومية العربية وضع المسألة بأن جعل الأعمال مقدمة على الإيمان. إلا أن هذا المبدأ إذا اتخذ تعبيراً سياسياً فإنه يتحوّل إلى معادلة من نوع أن النضال مقدم على الفكر. وعليه، يبدو الرابط متيناً بين الريحاني الذي يعلن في فترة الشباب والتمرد أنه لا ينشد في الأديان إلا العمل الصالح والريحاني الكهل الذي يقول إنه لا يتردد في أن يتحوّل وهابياً إذا كانت القضية القومية تقتضي ذلك.

لئن توصّل المسلم المحافظ رشيد رضا والماروني المتمرد أمين الريحاني إلى نفس النتيجة السياسية، رغم الاختلاف الهائل في المنطلقات الفكرية، فذلك لأن هاجساً واحداً أصبح يسيطر على الفكر مع بداية القرن العشرين هو هاجس السياسة، أي القوة التي قد تمكّن من اختصار المسافات للوصول إلى نهضة طال انتظارها.

٨ ـ التواصل والقطيعة: سلفيون ومستشرقون

عملت السرديات النهضوية على قطع الحاضر عن تراثه القريب لربطه بتراث أكثر بعداً، لأن التراث الأبعد هو الأكثر قابلية للتطويع والتشكيل على مقاس الحاضر وأهواء أصحابه. انتقل التأمل في تاريخ الدولة ومقولات إصلاحها إلى تأمل في تاريخ الإسلام أو العروبة أو العلاقة بينهما، وأصبحت مقولات الإصلاح دينية بعد أن كانت مدنية. لكن تداخل الديني بالسياسي يجعل الفارق لا يكاد يبين إذا أخذت الخطابات بظواهرها دون سياقاتها. كان ذاك الانتقال الأساسي الذي حصل ويمكن بمقتضاه أن نميز بين فترتين مختلفتين: الفترة الممتدة بين نهاية القرن الثامن عشر والثلثين الأولين من القرن التاسع عشر، ثم الفترة الممتدة من الثلث الأخير للقرن التاسع عشر إلى الثلث الأول من القرن العشرين. وبعد ذلك حُجبت هذه القطيعة المتعسفة بصفة شبه نهائية عبر عملية تواصل مصطنع مع "أسلاف" اخترعتهم الخطابات الأيديولوجية السائدة.

تحظى نظرية التواصل بشكلها الأيديولوجي الجديد بشهرة واسعة، فقد استند إليها قطاعان قَوِيّا الحضور في الوعي العربي المعاصر: **الأول** تقليدي محلّي يحتكر المقررات



الدراسية والبرامج التثقيفية الموجهة إلى الجمهور غير المتخصص والكتب والموسوعات المتشبهة بالأعمال الأكاديمية وغير ذلك؛ **والثاني** تقليدي وافد يتمثل في بعض الأدبيات الاستشراقية ذات النزعة التبسيطية، أصحابها في الغالب يصدرون عن كاثوليكية تقليدية ويقيسون الوضع الإسلامي على مقاسها ويطبقون فيلولوجيا غير متعمقة ويختارون المشهور من النصوص ومن الآراء للتأريخ للفكر الإسلامي الحديث. ويتقاطع هذان التقليدان لترسيخ رؤية سطحية للعلاقة بين المعنى والمبنى وتحليل الظروف الاجتماعية الحافة بتشكل الإسلام الحديث، كما يرسخان في الوعي الإسلامي الشعور بالتواصل الأبدي للحضارة بمعنى جمودها على أنظمة واحدة، ما فسح المجال في السنوات الأخيرة لعودة أفكار شبيهة بما كان يقال في القرن التاسع عشر: إذا لم يتغير شيء ولم يكن العرب والمسلمون قادرين على النهوض بأنفسهم فيجب أن يأتي التغيير من الخارج. لكن لا أحد يتساءل هل أن استقرار الوضع الحضاري منذ العهد النبوي إلى الآن هو حقيقة تاريخية أم مجرد سردية مشهورة؟

إن الإصرار على الاحتفاظ بشعور التواصل الأبدي يمثل حاجزاً دون التكيف واستقبال النقلات النوعية التي يفرضها العالم الحديث. وقد رأينا أن المجتمعات الإسلامية ظلت تحاول هذا التكيف إلى القرن الثامن عشر، بصرف النظر عما حققته من فشل أو نجاح. ثم ترسخ شعور التواصل الأبدي تعبيراً عن مقاومة للتغيير وتحصناً ببناءات ذهنية عن مواجهة الواقع المحيط. ولنؤكد مجدداً أن تلك البناءات ليست مقتبسة من العصر الموسوم بالانحطاط، بل هي من مبتكرات العصر العربي الحديث. وهذا ما سنواصل متابعته والاستدلال عليه في السطور التالية.

ليس أفضل من مقال «إصلاح» في **دائرة المعارف الإسلامية**[1] لتمثيل هذا التقاطع الشعوري بين الوعي الاجتماعي العربي والإسلامي وبعض المنهجيات الغربية المؤرخة لهذا الوعي. وقد أشرف على تحرير المقال الأستاذ مراد علي، وهو مسلم فرنسي من أصل جزائري وصاحب دراسات مشهورة في الإصلاح في الغرب الإسلامي. لا جدال في قيمة **دائرة المعارف** هذه من ناحية الدقة والتقيّد بتقنيات البحث العلمي، لكن مراجعتنا للمقال تنصب على المسلمات المتخفية في الخطاب المعروض حسب القواعد الصورية للمعرفة العلمية. ينقسم المقال إلى أربعة أقسام أولها هو الأكبر أهمية وموضوعه العالم العربي ومحرره مراد علي نفسه، فهو يتضمن تحديد مفهوم "الإصلاح" ويوجه الاختيارات الثقافية والتاريخية والاجتماعية المعتمدة لتعيين

---

(١) «Islah», dans *Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, Leiden, 1993, III, pp. 146 - 170.

المصلحين وانتقاء الخطابات الجديرة بالتصنيف في هذه الخانة. أما الأجزاء التالية فمواضيعها تباعاً هي إيران وتركيا وشبه القارة الهندية.

ولنلاحظ بدءاً أن هذا التقسيم مخضرم، فالفصل بين هذه الفضاءات يصبح غير ذي قيمة بمقتضى نظرية التواصل، خاصة من جهة الفصل بين تركيا عاصمة الخلافة والعالم العربي. ويبدأ مراد علي بتعريف على طريقة الفقهاء قديماً، فيميز المعنى اللغوي العام والمعنى الاصطلاحي بدل أن يقترح دراسة تاريخية إتيمولوجية للفظ "إصلاح". ثم يوجه المقال بمقتضى هذا المعنى الذي حدّده بنفسه والذي ينتهي بتأكيد الترادف بين الإصلاح والإصلاحية والسلفية ويجعل محور الإصلاح "النواة الأرثوذكسية" التي حللنا في كتاب سابق، أي الثالوث أفغاني، عبده ورضا[1]. ويعرض "تاريخ" هذا الإصلاح متواصلاً من القرآن إلى رشيد رضا، انطلاقاً من تكرر الجذر "صلح" في الاستعمال اللغوي العربي، وكأن الحروف تحتفظ أزلاً بنفس مدلولاتها. لا عجب أن يصل حينئذ إلى نتيجة مفادها أن «الإصلاح معطى مستمر في التاريخ الديني والتاريخ الثقافي للإسلام؛ الإصلاح من جهة كونه جهداً فردياً أو جماعياً هدفه تجديد الإسلام انطلاقاً من مصدريه الصحيحين لا غير (يقصد القرآن والسُنّة النبوية)، ثم من جهة كونه سعياً إلى جعل حياة المسلمين الشخصية والاجتماعية مطابقة للقيم والمعايير التي ينص عليها دينهم». لو كان حديث الكاتب عن الشعور الديني وحده لكان في رأيه بعض الصواب، لكنه يتحدث عن إصلاح شامل لكل أبعاد الحياة الشخصية والاجتماعية يتداخل فيه السياسة والاقتصاد والثقافة والعلم والأدب.

إن التعريف "العلمي" ـ "التاريخي" الذي تقدمه **دائرة المعارف الإسلامية** أقرب إلى تمثيل الأصولية الإسلامية الناشئة في القرن العشرين منه إلى تمثيل أي فكرة من الأفكار التي تقاسمت الوعي الإسلامي في القرن التاسع عشر بل قبل ذلك. وربما كان آخر ما يخطر على بال القارئ أن يجد هذه السرديات مغلّفة في ثوب علمي ومكتوبة باللغات الأجنبية. فالإصلاح لا يعدو والحال هذه قياس الفروع على الفروع والنوازل الجديدة على القديمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وانتظار الرجل الذي يجدد للأمة دينها على رأس كل مئة سنة (والحديث غير ثابت النسبة حسب معايير القدامى في الجرح والتعديل). وتاريخ الإصلاح تاريخ هؤلاء الرجال الذين ورثوا النبوّة دون الوحي، فهو تاريخ لا ينتبه إلى تطورات الفكر الديني نفسه، فضلاً عن الانتباه إلى تطورات الفكر عموماً وقد أصبح في جزء شاسع منه مكتفياً بنفسه عن المصادر الدينية.

---

(١) الحداد (محمد)، **حفريات تأويلية**، م. س، الفصل الثامن، صص ١٩٣ ـ ٢٢٢.

ويرسم المقال صورة هذا المصلح، صورته التي تخترق العصور والمجتمعات، ومدارها «الرد على ضلالات العصر، مناضلة الفرق المتهمة بأنها أدخلت في الإسلام البدع المنكرة، إرجاع المؤمنين إلى صفاء العقيدة الأولى وبساطة الشعائر الأصلية، إحياء السُنّة والعمل على الإقتداء بتعاليمها».

لا يقدم المقال غير صورة مثالية غير تاريخية وسردية نمت منذ القرن التاسع عشر إلى أن حطّ بها المقام في الموسوعات العلمية. وهي سردية العقل الإسلامي في القرون المتأخرة، فقد كان الوعي الإسلامي قبل ذلك يتطلع إلى الإمام الغائب لدى الشيعة أو الخليفة العادل لدى السُنّة أو الولي الصالح لدى المتصوفة. أما الإصلاح فيمثل فكرة حديثة تتمثل خاصيتها في كونها قد حملت معنى سياسياً اجتماعياً، وقلبت فكرة تجريد السيف المنصور لإقامة الدين الحق، وأصبح المطلوب تجريد سيف الدين لإقامة الدولة القوية. فالمقال فوّت العنصر الأهم في فكرة الإصلاح الحديثة، من جهة كونها فكرة تتجه إلى علمنة قضية التغيير بأن تقطعه عن الخلاصية القديمة messianisme المعبَّر عنها بنماذج الإمام والخليفة والولي. إن حجب المقال لهذا التحوّل الرئيسي يجعل السردية المعروضة بـ"حيادية علمية" إثباتاً في قالب علمي لوجهة نظر أصولية سلفية، أو هي على الأقل توجيه للقارئ نحو وجهة النظر هذه. إن نظرية التواصل مقطوعة في حقيقتها عن التراث، مع أنها تزعم إثبات تواصل هذا التراث في الوعي الحديث من دون قطيعة. ومضرتها الكبرى أنها تحجب حراكاً تاريخياً خصباً بإدراج ظواهر متباينة تحت مسميات تبدو مستقرة، مع أن استقرارها مستمد من تكرر الأسماء التي هي غير المسميات.

فالنتيجة خلط بين مجموعة كبيرة من المسائل تحتاج كل واحدة منها دراسات معمقة لبيان ماهيتها التاريخية والاجتماعية والدلالية، خلط وتداخل بين الإصلاح والإصلاحية والسُنّة والسلفية والاجتهاد ومقاومة البدعة والضلالة والأخلاق والأصول والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسن البصري ومحمد عبده. ثم أن التسميات ذاتها تختلف وظائفها باختلاف السياقات التي ترد فيها، فالعصر الصناعي مثلاً هو عصر البدع، ألا تكون فكرة الإصلاح الحديثة معبراً لإدخال البدع المدنية بشرعية دينية، كما دخلت بدع قديمة المجال الإسلامي؟ والسُنّة قد خف الاحتكام إليها في عصر طباعة المصحف وتوفر نسخه لكل مسلم، فيما اختفت أو كادت شروح الفقهاء وحواشيهم. إن صاحب المقال محق في التأكيد على المعنى الديني الذي يظل حافاً بكلمة "إصلاح"، لكن درجات الدينية وطرق التعبير عن الشعور الديني تتغير، وكذلك علاقة المقدس بالمدنس ورؤية الناس للأخلاق والقيم وللمسموح والمحظور. فالتاريخية

تقتضي متابعة التحوّلات المتلاحقة داخل الوعي الديني نفسه، بدل حشر كل الظواهر تحت تسمية "دين" وترك هذه التسمية مطلقة ثابتة مخترِقة الأمكنة والعصور فيبدو التاريخ نهراً طويلاً لا حراك فيه وكل السعادة أن يُترك على ركوده.

والغريب أن المقال يجعل مجال الإصلاح أكثر اتساعاً من المجال الديني بالمعنى الضيق، مع أن الصورة المعروضة للمصلِح تقصي عن ريادة الإصلاح شخصيات لم يكن همّها إحياء السُنّة أو الخوض في الشعائر، بل كانت تنشد أساساً تمييز الفضاء الديني عن الفضاء المدني لإدخال الإصلاحات من دون اصطدام بمعارضة تتوسل الدين مطية لها. إن مقال "إصلاح" في **دائرة المعارف الإسلامية** يقوم على نفس مصادرات رشيد رضا في **تاريخ الأستاذ الإمام**، حيث رسم معالم نظرية التواصل في شكلها القطيعي الحديث، بمعنى حجب القطيعة الحديثة بإقامة تواصل مصطنع مع الماضي، بسبب أن التواصل الفعلي كان يقتضي اعتبار "الانحطاط" (العثماني) جزءاً من التاريخ الإسلامي وليس خروجاً عنه، واعتبار "الانهيار" الإسلامي أمام القوى الغربية نتيجة من نتائج العجز عن التكيف والتحديث وليس نتيجة الغزو الغربي.

لكن السرديات النهضوية كانت تسعى أولاً إلى القطع مع التراث والتاريخ الحقيقيين لتبرئة الدين أو العرق من أن يحتضن دورات الخيبة، مع أن كل تاريخ هو خليط من النجاح والفشل والخير والشر. إن التاريخ المقدس يفصل هذه العناصر عن بعضها البعض. التاريخ السردي الذي كتبه رشيد رضا للإصلاح هو تاريخ تقديس. وكذلك مقال "إصلاح" في **دائرة المعارف الإسلامية** لا يتخلص من نتائج التقديس التاريخي وإن أتقن تقنيات الإخراج السردي الحديث.

ثم سعت تلك السرديات في مرحلة ثانية إلى بناء ذهني لخطوط تواصل جديدة بين فترات وشخصيات اعتبرت ممثلة للنقاء الأول والمثل الأعلى. فهذا التاريخ المصطنع الذي دعوناه "القومسلامية" هو أقرب إلى أن يكون خلاصية جديدة تعبّر عن نفسها بكتابة متشبهة بالتاريخ. كانت الخلاصية القديمة تنشد الخليفة العادل أو الإمام الغائب أو المهدي المنتظر، أما الخلاصية الجديدة فتنشد المصلح الذي يجمع بين إمامة الدين والدنيا. ولقد أوقف رشيد رضا سلسلة الإصلاح عند نفسه، أما مراد علي فيواصلها إلى حسن البنا والهضيبي، ما يؤكد قابلية هذا المنوال التفسيري لأن يواصل تقديم شرعية "تاريخية" لتجارب سياسية متنوعة المسالك والأهداف، بصرف النظر عن الاختلافات الكبرى بين السياقات السياسية والاجتماعية وبين العصور والأقاليم. إنه لا يستمد قوته التفسيرية من وجاهة تحاليله بل من هذا التقاطع بين خطابين ديني محافظ وعلمي محافظ واشتراكهما في نفس المصادرات الموجِّهة للوعي.

لقد فرض **تاريخ الأستاذ الإمام** سياجاً تأويلياً أحاط بكل قول حول الإصلاح، ولم تتخلص من هذا السياج مراجع متنوعة الأشكال ومنها **دائرة المعارف الإسلامية**. وظل رضا يوجه الوعي الديني بالتاريخ والوعي التاريخي بالدين منذ تأسيس مجلة **المنار** إلى اليوم. فيما ظل هذا الوعي ينتظر من الأعماق استفاقة الراعي النائم ليُعيد الأمور إلى نصابها بأقل التكاليف.

خاتمة

استراتيجيا الإسلام في العصر الثاني للعولمة (الدين والعنف)

«كل شعب يتحدث لغته في الخير والشر التي لا يفهمها جيرانه».
نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**

إحدى الأطروحات الرئيسية التي دافعنا عنها في هذا الكتاب يمكن أن تختصر كما يلي:

أ ـ كل المجتمعات الإسلامية فاقدة للقوة التي أصبحت قائمة على العلم والتكنولوجيا.

ب ـ غياب القوة مع استمرار ثقافة القوة (الجهاد، الثورة، المزايدات والشعارات بمختلف أصنافها. . . الخ) يؤدي إلى تنامي إنتاج العنف الذي هو غير القوة.

ج ـ ممارسة العنف تتخذ ذريعة للأقوياء لمزيد من إضعاف فاقدي القوة الحقيقية.

يبدو القرن الحادي والعشرون وكأنه يتجه في مسار استعادة مناخ القرن التاسع عشر الذي حللنا في فصول هذا الكتاب سردياته الكبرى كما رسخت في الوعي السائد. ويبدو أن التوازن الذي حلّ فترة اقتسام العالم بين قطبين متساويي القوة قد فسح المجال مجدداً لاشتغال سياسات صدامية. وكانت المقابلة إسلام/غرب قد احتلت في القرن التاسع عشر محور التفكير السياسي والثقافي. ومع بداية القرن الحادي والعشرين، تبدو هذه المقابلة وكأنها تعود في قوتها الأولى بعد تلك الهدنة النسبية التي ساهمت عوامل عديدة في إحلالها، من الحرب الباردة إلى الحوار المسيحي ـ الإسلامي، مروراً بثقافة ما بعد الحداثة المرتكزة على مبدأ النسبية والتعادلية.

ومن المهم أن نلاحظ أن التزام الطرف الآخر بالهدنة كان أكبر من التزام النظام

الثقافي السائد في المجتمعات العربية والإسلامية، فقد ظلت الغلبة في هذا النظام لفائدة الأطروحات المعادية للغرب، فضلاً عن سياسة الكيل بمكيالين التي واصلتها الثقافة السائدة غير عابئة بنتائجها على المدى البعيد. فكانت تطالب بقبول المهاجرين واللاجئين المسلمين في البلدان الغربية في الوقت الذي تضيق فيه الخناق على الأقليات المسيحية وتدفعها إلى الهجرة. وترفض قيام دولة إسرائيل من دون أن تقوم بمبادرة قوية لإقناع يهود الشتات العربي بالبقاء في أوطانهم الأصلية بصفة المواطنين الأحرار المتساوين في الحقوق والواجبات وليس بصفة أهل الذمة. وتنشر مراكز الدعوة الإسلامية على الأراضي المسيحية ثم تقيم الدنيا وتقعدها إذا سمعت بمبشر يعمل في الأراضي الإسلامية. وتبني المساجد في كل مكان من أوروبا وأمريكا لكنها ترفض بناء الكنائس أو مجرد توسيعها، بل حوّلت العديد من الكنائس التاريخية إلى متاحف أو مبانٍ إدارية. كانت سياسة الكيل بمكيالين راسخة في الثقافة السائدة إلى درجة أن كل هذه الأمور بدت عادية وطبيعية ولم تثر أي تفكير في نتائجها على المدى البعيد.

كما أن الثقافة السائدة في أوروبا وأمريكا اتخذت نفس الموقف، أي الصمت والنظر إلى المسألة على أنها طبيعية، ولكن لأسباب أخرى مختلفة تماماً. بالنسبة إلى أوروبا، توجد ثلاثة عناصر لتفسير موقف المهادنة: **أولاً**، كانت أوروبا مثقلة بعقدة الذنب الاستعمارية، ففي القرن التاسع عشر سمحت هي لنفسها أن تتبنى نفس السلوك مع عنف أكبر، فكان التبشير مقدمة للاستعمار وجزءاً منه، وكانت مقاومة الإسلام ومحاصرته فصلاً من كل خططها للهيمنة. **ثانياً**، كانت أوروبا تسعى إلى تقوية الطابع العلماني لمجتمعاتها، فكانت تنظر بعين الرضا لاقتحام الإسلام الديار المسيحية وتحوّل المجتمعات الأوروبية إلى مجتمعات متعددة الديانات، وترى في الإسلام عنصراً من عناصر إضعاف الكنيسة من دون أن يتحول إلى عنصر إضعاف للمجتمع وللعلمانية، ظناً منها أن تطور عدد المسلمين سيبقى محدوداً، وكذلك الدور الذي يضطلعون به في تلك المجتمعات. **ثالثاً**، كانت اللغة الثقافية للمجتمعات الأوروبية قد أصبحت من صنع تيارات ما بعد الحداثة، لغة تنفر من كل تصنيف ديني وتنظر إلى المشاكل القائمة بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات الأوروبية على أنها مشاكل عنصرية أو هجرة غير منظمة أو فشل للسياسات الاندماجية... وما إلى ذلك من طرق الطرح التي تُغيِّب الجانب الثقافي.

كان الصمت الأوروبي راجعاً إلى معطيات داخلية لا خارجية. لكن مع نهاية فترة الازدهار الاقتصادي، بدأت المشاكل تطفو على السطح. كما بدأت النظريات العلمانية التقليدية تثبت محدوديتها وعسر اشتغالها في حالات الأزمة، فتصاعدت الحملات المعادية للعرب والإسلام وكثر السلوك العنصري في الواقع اليومي للناس وعاد عنصر

الثقافة للبروز ثانية ولكن من موقع المدافعة والتحصن بالهوية. استقرت الأزمة في أوروبا، لكن تحليل هذه الأزمة ليس من مقتضيات بحثنا. المهم بالنسبة إلينا أن نلاحظ أن الثقافة السائدة قرأت هذه الوقائع قراءة مختلفة، اعتبرتها فتحاً جديداً من فتوحات الإسلام. بعض الأحداث العابرة ضخمت ونالت قيمة رمزية زائفة (مثل إسلام روجيه غارودي، فقد خضع لإخراج سردي على نمط ما ابتدعه كتَّاب السير القديمة عن إسلام عمر بن الخطاب). الإحصاءات أصبحت عنصر فخر: ١٥ مليون مسلم في أوروبا. مع أنها أولى أن تكون عنصر حسرة، لأن أغلب هؤلاء أناس دفعهم إلى الهجرة غياب فرص العمل أو غياب الديمقراطية في بلدانهم أو كانوا ضحايا الحروب الأهلية والخارجية ونحو ذلك. والنخبة المتميزة، أو ما يدعى بالعقول المهاجرة، أشخاص كان يمكن أن يساهموا في تطوير مجتمعاتهم لو أنها احتضنتهم واعترفت بكفاءاتهم ووفرت لهم ظروفاً لائقة للعيش والعمل، تلك الظروف التي تتوافر عادة للأغبياء المتملقين أو من يضعون أنفسهم في خدمة أصحاب النفوذ.

أما بالنسبة إلى الولايات المتحدة فتوجد أربعة عناصر جديرة بالانتباه: **أولاً**، إن المجتمع الأمريكي مجتمع منفتح دينياً وعرقياً، وعندما يتمسك الأمريكان بالدين فإنهم لا يعنون ديناً بعينه، فهذا شبه مستحيل في بلد يضم أكثر من مائتي دين. والإسلام في الولايات المتحدة ليس بضاعة مستوردة بل هو جزء من تاريخ تشكُّل المجتمع الأمريكي، حمله العبيد المستقدمون من إفريقيا، فالطعن في مشروعية الإسلام سيكون بمثابة الطعن في التاريخ الرسمي لتشكُّل المجتمع الأمريكي، باعتباره تاريخ انصهار مجموعة كبيرة من الأديان والأعراق وتوسع دائرة المساواة لتشمل جميع الذين يعيشون على التراب الوطني، وإقرار بتهافت أكبر سرديات هذا التاريخ المعروفة بـ"البوتقة" melting - pot. **ثانياً**، إن الإسلام، والأديان عامة، اعتبرت في فترة الحرب الباردة حليفاً استراتيجياً للمعسكر الغربي والحلف الأطلسي ضد الشيوعية ومحاولاتها التوسع في العالم. فعلى هذا الأساس تحالف صنَّاع القرار العسكري مع أكثر الحركات الإسلامية تطرفاً، فتطرفها مثَّل بالنسبة إليهم ضمانة أن لا تبحث عن أية صيغة توافق مع الشيوعية أو الحركات المحلية التي يعتبرها هؤلاء موالية للكتلة الشيوعية. **ثالثاً**، إن الثقافة في الولايات المتحدة ليست قضية أفكار وحسب، إنها أساساً قضية تمويلات. فلهذا السبب استطاع البترودولار العربي أن يبني المراكز الدينية ومراكز الدعوة بلا حساب، ولم يتابع أحد نتائج ذلك، فكان يسيراً على الحركات الإسلامية الأكثر تطرفاً أن تسيطر على العديد منها، وعلى العديد من المؤسسات الخيرية وغير ذلك. **رابعاً**، إن السياسة الأمريكية قائمة على نفوذ اللوبيات (مجموعات الضغط) التي تتطلب توافر

إمكانيات مالية ضخمة وقدرات فائقة في رسم الاستراتيجيات على المدى الطويل؛ وهذان عنصران ضعيفا التوافر في المجموعة الإسلامية. وأول مرة برزت فيها هذه المجموعة في المباراة الانتخابية كانت سنة ٢٠٠٠، ولعل تصويتها المكثف لصالح بوش الابن قد ساهم في ذلك التقدم الضئيل الذي ربح بفضله الجمهوريون الرئاسة. لكن النتيجة كانت ما نعلم، فقد ساهمت أيضاً، من دون وعي، في تعزيز حضور المحافظين الجدد واليمين المسيحي في الإدارة الأمريكية!

يتضح مرة أخرى أن الثقافة السائدة لم تر الوقائع كما هي بل من خلال زوايا نظر مقلوبة تماماً. فالاهتمام الأمريكي (الرسمي) بالإسلام كان يرجع إلى عوامل سياسية خارجية ولا علاقة له بالدين ولا بداخل المجتمع الأمريكي نفسه. والوهابية لم تكن مهيأة، كأيديولوجية دينية، لإقامة خط تواصل متين مع الإسلام الأمريكي المحلي، إسلام السود، الذي يعتبر من وجهة نظرها ابتداعاً مرفوضاً لأنه يحمل قروناً من التراث الخاص بالسود وليس تراث العرب. لذلك يظل تأثير مسلمي أمريكا في القرار السياسي تأثيراً لا يكاد يحسب له حساب بالمقارنة بتأثير الناخبين اليهود مثلاً، مع أنهم أقلّ عدداً، لأن الفارق كبير بين ثقافة قبلت المناضلة من داخل الحداثة والثقافة السائدة التي تعتقد أنها قادرة أن تلتف على الحداثة.

لكن يوجد اليوم عنصر جديد جدير بالاهتمام. كان خبير الاستراتيجية الأمريكي روبرت كاغان قد نشر في ذروة الأزمة العراقية كتاباً[١] يدافع فيه عن فكرة انهيار مفهوم "الغرب" وحلول شرخ دائم بين أوروبا والولايات المتحدة. وتتمثل الأطروحة الرئيسية للكتاب في إبراز التعارض، في مجال سياسة العلاقات الدولية، بين اختيارين: الولايات المتحدة اختارت، في رأيه، المنهج الهوبسي (نسبة إلى الفيلسوف الانجليزي توماس هوبس)، بينما اختارت أوروبا المنهج الكانطي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط). هوبس كان يرى أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن القوة وحدها هي التي تردع الميل الطبيعي للبشر إلى الاعتداء والعنف. بينما كان كانط أكثر تفاؤلاً بمستقبل الإنسانية، فآمن أن الهدف المنشود ألا وهو إقامة سلام عالمي، يقتضي سحب قواعد السياسة الحديثة إلى مجال العلاقات الدولية أيضاً، كي تقوم هذه العلاقات بدورها على مبدأ السلام واحترام الآخر والتقيد بالمعاهدات والمواثيق.

ويرى كاغان أن أوروبا والنظام القديم المرتبط بها، نظام الأمم المتحدة ومختلف

---

(١) Kagan (Robert), *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*. New York, A. Knopf, 2003.

الهيئات والمؤسسات المتفرعة عنها، أصبح مصنعاً لإنتاج النصوص، بينما تنفرد الولايات المتحدة بصناعة الأحداث. أصبح النص هو الهدف، على غرار فلسفة ما بعد الحداثة بمختلف تياراتها التي تلغي كل واقع غير الواقع النصي.

يرى كاغان أن القضية ثقافية أساساً جوهرها الاختلاف حول مفهوم "القوة" أو "القدرة" Power مع الملاحظة أن الحقل الدلالي لهذه الكلمة شديد الاتساع والتداخل في الاستعمال الأمريكي ويعني: القوة، القدرة، النجاعة، النفوذ، التسلط... الخ. ويعبّر عن ذلك رمزياً بأن أوروبا تدين إلى فينوس (آلهة الجمال عند الرومان) والولايات المتحدة إلى المريخ (إله الحرب). على أن هذا التقابل ليس جوهرياً بل تاريخي، ولا توجد في رأيه إلا حقيقة تاريخية ثابتة هي أن كل أمة تعتمد سياسة المسالمة ما لم تحقق وسائل القوة، وتعتمد القوة عندما تصبح قادرة على ذلك. أوروبا والولايات المتحدة تشتركان، في رأيه، في مشروع الأنوار، لكن أوروبا انحرفت عن هذا المشروع ولم ترجع إليه إلا مع نهاية الحرب العالمية الثانية، عندما فقدت وسائل القوة. أما الولايات المتحدة فقد ظلت تتمسك به إلى نهاية الحرب العالمية الثانية، وأصبحت بعد ذلك في غنى عنه لأنها امتلكت وسائل القوة. لا يعني ذلك أن الأنوار مجرد غطاء للعبة سياسية، كما قد يتبادر إلى الذهن، فاشتراك أوروبا والولايات المتحدة في هذه الفلسفة هو الخط المحدِّد لفضاء الحضارة. لكن الأنوار تنقسم إلى قسمين: الغايات والوسائل. فضاء الحضارة هو فضاء الاشتراك في الغايات: الحرية والديمقراطية، حقوق الإنسان، التطور التكنولوجي لتحقيق الرخاء... الخ. أما الوسائل فقد أصبحت موضع اختلاف بين كتلتي الغرب: أوروبا والولايات المتحدة. وهو يتهم أوروبا بأنها ستفرط في الأهداف إذا أصرت على المسالمة، وأنها أعادت مع الإرهاب الأصولي نفس الخطأ التاريخي الذي اقترفته مع النازية؛ فقد تجاهلته وتركته يقوى إلى أن أصاب الغرب على حين غرة. كما أنها أعادت نفس السيناريو وهو الاستنجاد بالقوة الأمريكية لإنقاذها حين لا مناص، مع الإصرار على عدم الاعتراف للولايات المتحدة بفضل المخلِّص.

لنضرب صفحاً عن المغالطات التاريخية الفجة التي يقوم عليها هذا التحليل، ومنها أن كاغان ينظر إلى النازية على أنها مؤامرة ضد الغرب ويرفض أن يناقش مسؤولية المنتصرين في الحرب العالمية الأولى الذين فرضوا على ألمانيا شروطاً مشطة ومذلة سمحت لهتلر بأن يبث سمومه بين الألمان المنهكين ويوجه طاقتهم الإبداعية نحو الشر والعدوان، ضد مواطنيهم أولاً من اليهود والاشتراكيين، ثم ضد شعوب أوروبا والعالم. وهو يكتفي بجملة صغيرة يسخر فيها من الاقتصادي الإنجليزي المشهور جون مينارد كينز لأنه قدَّم تفسيراً من هذا النوع. ومنها أيضاً أنه يقوم بقياس باطل بين وضعين،

فالنازية هي فعلاً مسؤولية أوروبا، لأن قادتها سلكوا سياسة النعامة بدل مواجهة الأحداث بحزم. أما كارثة ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، فهي من مسؤولية أمريكا ولا دخل للأوروبيين بها. فالذين قاموا بالتفجيرات أشخاص ينتمون إلى بلدان خاضعة للنفوذ الأمريكي ومنظمات شجعت الولايات المتحدة قيامها ونموها، وأشخاص كانوا ينتمون إلى فصائل المجاهدين الأفغان التي دربتها المخابرات الأمريكية وتركتها وشأنها مع نهاية الحرب الباردة.

لكن الأهم بالنسبة إلى موضوعنا أن نناقش الخلفيات العميقة لنظرية كاغان، من جهة تمثُّلها للتطور الإنساني، للشرعية وللحضارة.

يتفادى كاغان طرح السؤال التالي: هل أن الإفراط في استعمال القوة يدعم التطور الإنساني نحو الأهداف المنشودة (الأهداف التي حددتها فلسفة الأنوار مثلاً) أم أنه، على العكس من ذلك، يخلق عوائق إضافية تحول دون تحقق هذه الأهداف؟ إن تقييم تاريخ الغرب طوال القرون الثلاثة الأخيرة رهن بالموقف الذي تتخذه أمام هذا السؤال. يمكن أن نفترض أن الحداثة وأنوارها ليست إلا مشروعاً إمبراطورياً مثل كل المشاريع التي حفل بها التاريخ، فهي تنمو أو تنهار حسب قدراتها على استعمال القوة والمحافظة على الغلبة، وأن علاقتها مع الآخرين ليست علاقة اندماج بل علاقة سيطرة، لذلك فهي مضطرة دائماً إلى مزيد من القوة للمحافظة على السيطرة، وحين تغفل عن ذلك يكتسحها البرابرة. ولكن هذا التحليل لا علاقة له بالأنوار، وإن ظل قوي الحضور في المتخيل التاريخي الغربي. فكما أن العرب يظلون ملتفتين إلى ابن خلدون عندما يفكّرون في ماضيهم، يستحضر الغربيون بوعي أو بدون وعي المؤرخ الكلاسيكي جيبون عندما يفكرون في مستقبلهم. يعيش الغرب عقدة سقوط روما كما يعيش العرب عقدة السقوط الأول لبغداد. ولعلنا غير مضطرين إلى التذكير بأن هذا التحليل يلتقي حوله المحافظون الجدد في الغرب والمحافظون القدامى والجدد في الثقافة العربية السائدة، بل يلتقي حوله المحافظون من كل الفضاءات الثقافية. إن السيد كاغان يخون مشروع الأنوار في محاولته حشد مزيد من القوة لحمايته، ويتحالف ثقافياً مع أعدائه السياسيين وهو يستعد لشن الحرب ضدهم.

توجد من حسن الحظ طريقة أخرى لقراءة تاريخ الغرب في القرون الثلاثة الأخيرة، ومعه تاريخ العالم الذي لم يعد يقبل الانفصال عنه؛ طريقة تستمد أدواتها وشرعيتها من فلسفة الأنوار ذاتها، من دون أن تواصل المثالية الساذجة التي بدا عليها فلاسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، ولا المستنيرون العرب في القرن التاسع عشر. إن العالم لا يتصارع فقط، إنه يتطور أيضاً في ظل الصراع. وهو يحقق الأهداف التي تتفق

عليها الإنسانية من خلال التقريب بين المصالح والاستفادة من التجارب. لم تتنكر أوروبا لفلسفة الأنوار ثلاثة قرون بل خاضت تجارب عديدة لتحقيقها بالقوة، من الثورة الفرنسية إلى الحروب البونابرتية التي أخذت مكان الحروب الدينية إلى المد الاستعماري الضخم في القرن التاسع عشر، وقد فهمت من خلال حربين كونيتين مدمرتين أن القوة لئن كانت مطلوبة فإن العنف ليست السبيل الأمثل لتحقيق الأهداف النبيلة.

وليس مستبعداً أن يكون فقدان وسائل القوة سبباً من أسباب تنامي الحكمة، لكن توجد اعتبارات أخرى كثيرة لا يمكن إغفالها، منها أن الحربين الكونيتين قد تسببتا في مقتل ملايين الأوربيين، ومنها المواجهات في المستعمرات وقد أدركت أوروبا من خلالها أن شق الطرق الحديدية وبناء المصانع لا يُنسي الشعوب هويتها وحريتها وكرامتها، ومنها تجربة السلام والرخاء التي أنست الأوروبي أفكار الغزو وإرادة الاستيلاء، ومنها تطور المسيحية بشقيها البروتستانتي والكاثوليكي نحو ثقافة السلام مع انهيار اليوتوبيات الجذرية والأيديولوجيات العنيفة التي سيطرت في القرن التاسع عشر... الخ. كل هذه الخبرة التاريخية تظل ضعيفة لدى الأمريكان. لقد أطلق وزير الدفاع الأمريكي دونالد رامسفيلد ذات يوم عبارة "أوروبا الهرمة"، وأجابه رئيس المفوضية الأوروبية رومانو برودي بأن الهرم زيادة في الحكمة والتجربة. ومن الشرعي أن نتساءل أين الحكمة، ألدى أمريكا التي نسيت تاريخ جذورها الأوروبية وتريد أن تعيد اليوم أخطاء القارة القديمة، أم لدى أوروبا التي تعيب على أمريكا أن تنسج على منوالها بعدما أضحت هي عاجزة عن ذلك؟ إلا أن الطرفين ينسيان أن الجزء الأكبر من سكان العالم يعيش خارج الولايات المتحدة وبلدان أوروبا الغربية، وأنه غير مستعد أن يكون مرة أخرى ضحية في مختبر جديد للتجارب.

إذا قبلنا الفصل بين الأنوار مشروعاً فلسفياً للبشرية، والأنوار أيديولوجية سياسية لهذه القوة أو تلك، فرنسا وبريطانيا قديماً، والولايات المتحدة حديثاً، فإننا لا ندافع بذلك عن مشروع الأنوار فقط، ولا عن المساواة البشرية من حيث المبدأ، بل خاصة عن فكرة التطور في التاريخ. التطور لا ينفي الصراع ولا استخدام القوة، لكنه يعني اجتماع الفئات البشرية المتصارعة على مجموعة من الموافقات هي مكاسب تاريخها الطويل وتجاربها الماضية. لا يختفي العنف لكن أنواعاً منه ينبغي أن تصبح مستحيلة العودة. لن تكف البشرية عن الصراع، ولن تتفق على كل شيء، ولن تعامل المجتمعات الضعيفة على قدر المساواة مع المجتمعات الصناعية، لكن لا شيء يمنع قيام طموح بشري مشترك تمثّل فلسفة الأنوار في العصر الحديث أفضل تعبير عنه، كما مثّل الدين (بالمعنى العام) طموح البشرية قديماً.

لذلك يقدم المشروع الكانطي، مشروع السلام الدائم، الاستمرار الشرعي والضروري لفلسفة الأنوار، لأنه يمثل على مستوى المعاملات الدولية ما تمثله الدساتير على مستوى المعاملات الوطنية. فهو المثل الأعلى للإنسانية ترنو إليه متدرجة وإن لم تبلغه كله. من دون هذا المشروع تفقد الحداثة طموحها الكوني وتتحول أيديولوجية إمبراطورية. ومن دونه أيضاً تفقد حقوق الإنسان معناها، إذ تصبح في صالح الأقوياء وحدهم أو تنحصر في القضايا الصورية. إن مشاكل العالم لا تحل بمزيد من القوة، بل بمزيد من الحرية والعدل. والكونية هي أن يتجه التاريخ باتجاه دمج المهمشين في حركية النظام العام وليس باتجاه إقامة الأسوار حولهم لمزيد من تهميشهم. والإرهاب إحدى قضايا العالم وليس القضية الوحيدة، إذ يصرف يومياً دولاران ونصف على كل بقرة في الإتحاد الأوروبي فيما واحد بين كل خمسة أشخاص في العالم يعيش بأقل من دولار واحد في اليوم و٣ مليار بشر يعيش بأقل من دولارين في اليوم. وثمة أكثر من مليار شخص لا يتمتع بالماء الصالح للشراب و٩٠٠ مليون شخص يعاني من سوء التغذية. ويكفي مبلغ ٤٠ مليار دولار لحل هذا النوع من المشاكل في العالم أجمع، لكنه مبلغ مستحيل الجمع، مع أن موازنة الدفاع الأمريكية قد قاربت ٥٥٠ مليار دولار سنة ٢٠٠٤ وتكلفت الحرب العراقية أكثر من ٢٠٠ مليار دولار. وفي الولايات المتحدة الأمريكية نفسها يُقدَّر عدد الفقراء بـ٣٦ مليون شخص. وتقدر تجارة المخدرات العالمية بحوالى ٤٠٠ مليار دولار وهو مبلغ يساوي تقريباً قيمة كل صناعات الأدوية في العالم. ويعيش ثلث سكان العالم في حالة حرب، ومع ذلك فإن عدد المنتحرين سنوياً يفوق عدد الضحايا في كل النزاعات المسلحة الحالية. ومع أننا نعيش ثورة تكنولوجيا المعلومات فإن ٧٠ بالمائة من سكان العالم لا يملكون خطاً هاتفياً وواحد بالمائة لا غير من سكان إفريقيا يستخدمون شبكة الأنترنت. وما زالت ١٥٠ دولة تستخدم التعذيب ومنها دول غربية. ويقبع في السجون حوالى ٣٠٠ سجين رأي... الخ[1]. كل هذه القضايا لا تحل بالقوة.

مع ذلك لا بد من الإقرار بأن قضية الإصلاح الديني في الإسلام هي إحدى القضايا المستعجلة. والإصلاح الديني الحقيقي لا يتمثل في مراجعة بعض المواقف والأحكام بل التفكير بعمق في وظائف الدين في العصر الحديث. لقد تغيرت وظائف الدولة والآلة والمختبر والمدرسة في هذا العصر، ومن الطبيعي جداً أن تتغير وظائف

---

(١) مصادر متعددة منها تقارير هيئات الأمم المتحدة و صحيفة **لوموند ديبلوماتيك** وكتاب ولمايز (جيسيكا)، **٥٠ حقيقة ينبغي أن تغير العالم**، بيروت، الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤.

الدين وعلاقاته ببقية المؤسسات الاجتماعية. فبدل أن يُنظر إلى الإصلاح الديني في علاقة بتجارب ماض مختلف يجدر أن ينظر إليه في علاقة بالعالم الحديث ومُثُله. ولا ينفع أن يقال إن العالم الحديث متناقض مع مُثُله، فالمُثُل الدينية لا تقل تناقضاً مع تاريخ المجتمعات التي تبنتها، والأديان الإيمانية هي غير الأديان التاريخية. فالواقع يخون المُثُل دائماً، لكن المُثُل تظل دافع الإنسانية الخيرة في نضالها المستمر ضد الأنانية والظلم والتسلط. والإصلاح الديني الحقيقي ليس الذي يواجه المُثُل الحديثة بالمُثُل الدينية بل هو الذي يعيد صياغة المُثُل الدينية لتشارك ملايين البشر من كل التقاليد الدينية في ذلك الطموح. أما إذا ما ظل الكثيرون يتحدثون عن الإصلاح الديني وهم يعملون على الدعوة الصريحة أو المتخفية إلى السيطرة وإقامة الدولة الدينية على نمط العصر الوسيط، فلن يكون سعيهم سبيلاً لاستعادة القوة والمنعة بل طريقاً للطائفية ولمزيد من إضعاف المجتمعات وتمزيق وحدتها لتسهل سيطرة الأجنبي عليها.

إن الوقائع تؤكد أن التغاضي عن المسألة الدينية في المجتمعات العربية موقف لم يعد مقبولاً. فالإصلاح الديني مشروع مؤكّد الأهمية وليس مجرد مكمّل للمهام الإدارية للدولة أو ترفاً فكرياً للمثقفين، ولا يجدي أن تلوكه الألسن فترة ثم تتحول عنه إلى موضوع آخر. ينبغي أن يكون على قائمة الاهتمامات إذا ما اتجه الوجهة الجديدة التي تستدعيها الخيبات المتعاقبة التي شهدتها المجتمعات العربية إلى حد الآن. فلن يتحقق التحديث إذا ما ظل الدين أداة توظفها القوى السياسية الداخلية والخارجية.

كان يمكن لفلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر أن يقولوا: لقد أسفر قرنان ماضيان من الحروب الدينية عن دمار المجتمعات وهتك الأعراض وسفك الدماء فأهينت الأخلاق باسم الفضيلة وعمّ الخراب باسم الإيمان، فلينزع عن الدولة وهم الحكم باسم الدين والمجاهدة من أجله كي ينتزع فتيل العنف بين الناس. لكن المستنير في القرن الحادي والعشرين يضيف أن قرون ما بعد الأنوار شهدت من العنف درجات قصوى في ظل أنظمة لم تعد قائمة على الدين ولا باسمه [1]. فليكن الماضي كله عبرة

---

(١) لنتذكر على سبيل المثال مآسي الأنظمة الشيوعية في القرن العشرين، تلك التي كان يساندها العديد من المثقفين. وقدرت بعض الدراسات عدد ضحايا هذه الأنظمة بمائة مليون شخص. يراجع: Collectif, *Le livre noir du communisme*. Paris, Laffont, 1997. أما مآسي الاستعمار التي عرضت منذ ستينات القرن العشرين وأسفرت بدورها عن ملايين الضحايا، يراجع مثلاً من المصادر الحديثة: **Ferro (Marc), éd., *Le livre noir du colonialisme. XVI - XXI siècle: de l'extermination à la repentance*. Paris, Laffont, 2003.**

وتضاف إلى عمليات الإبادة الجماعية لحضارات عريقة مثل حضارات أمريكا الجنوبية قبل قدوم =

للمستنيرين، فينزع عن الدولة وهم الحكم باسم الحقيقة، سواء أكانت دينية أم علمانية، ولتكن الدولة منظم الالتقاء بين مواطنيها فكراً ومصالح كما تكون ضمانة تنافس سلمي بين الأفكار والمواقف والرغبات[(١)]. فالإصلاح الديني لا يكون إلا جزءاً من مشروع إصلاح ثقافي شامل يفسح المجال للمواطنة والممارسة الديمقراطية ويخرج من ثنائية الاستبداد/ الفوضى.

لكن بعض العقول التي تدعي الاستنارة قد وقف التاريخ عندها في حدود القرن الثامن عشر، وبعض العقول الأخرى تحتفظ بمآسي القرن العشرين (الاستعمار مثلاً) وكأنه فاتحة المآسي في تاريخ البشرية. إن مختبر الاستنارة في عصرنا الحاضر هو قبول الانتقال إلى الفكر المتشعب بعد يقين العقائد والأيديولوجيات من مختلف الأصناف. وسيكون لتنامي المجتمعات المدنية، بصفتها ملتقيات حرّة غايتها التبادل والتوافق، دور حاسم في تغيير طرق طرح المشاكل العالقة والقضايا المطروحة.

= الأوروبيين النتائج غير المقصودة للعولمة الأولى التي بدأت مع الرأسمالية، ونشير على سبيل المثال إلى الدراسة التي نشرها منذ سنوات باحث أمريكي وهي تثبت أن المجاعات التي انتشرت في العالم في القرن التاسع عشر وقضت على ٥٠ مليون شخص إنما كان سببها عامل المناخ والتغيير السريع وغير المتوازن لطرق عيش المجموعات المستعمَرة. يراجع: Davis (Mike), *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales aux origines du sous - développement*. Trad. Fr., La Découverte, 2003.

أخيراً ثمة مجموعات تعرضت لما ينطبق عليه مفهوم الإبادة لكنها لم تحظ باهتمام كبير في الدراسات والإعلام، يراجع: Plumelle - Uribe (Rosa Amelia), *La Férocité blanche: génocides occultés de 1492 à nos jours*. Albin Michel, 2001.

(١) أشير في هذا المجال إلى الأهمية الخاصة لكتابات الفيلسوف وعالم الاجتماع الالماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas وكتابات فيلسوف العلوم السياسية الأمريكي جون راولز John Rawls من جهة فتحهما لآفاق جديدة للتفكير الاجتماعي من خلال فكرتي التواصلية والعقد الجديد.

ببيليوغرافيا عامة

أعمال المؤلّف

ـ الحداد (محمد)، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

ـ ــــــ، محمد عبده: **قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣.

ـ ــــــ، **صدى الإصلاح الديني المسيحي في الإصلاح الإسلامي**، ندوة دراسات عليا، كلية الآداب منوبة/ تونس، ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣.

- Haddad (Mohamed), *La religion des publicistes*. Cours à l'Université européénne, Budapest, 2005.

- ———, *Islâh: naissance et affirmation d'un paradigme. Groupe de réflexion sur les réformes religieuses*, Bologne, 2005.

مداخل عامة

ـ المحافظة (علي)، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة: ١٧٩٨ ـ ١٩١٤**، بيروت، الدار الأهلية، ط ٤: ١٩٨٣.

ـ أومليل (علي)، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

ـ كوثراني (وجيه)، **مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥.

ـ شيخو (لويس)، **تاريخ الآداب العربية ١٨٠٠ ـ ١٩٢٥**، بيروت، دار المشرق، ط ٣: ٢٠٠١، (ط ١: ١٩١٠).

ـ وولف (إريك)، **أوروبا ومن لا تاريخ لهم**. تعريب فاضل جتكر، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، نشر وتوزيع: دار الطليعة، ٢٠٠٤.

ـ حوراني (ألبرت)، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، تعريب كريم عزقول، بيروت، دار النهار، ط ٤: ١٩٨٦.

- Hitti (Philip K.), *The Arabs: A short History*. Macmillan, 5th ed. 1968.
- Arkoun (Mohamed), *La pensée arabe*. PUF, 6 éd,. 2003.
- Esposito (John L.), *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford University Press, 2003.
- Lenoir (Frédéric) et Ysé Tardan - Masquelier, *Encyclopédie des religions*. Bayard, 2000.
- Braudel (Fernand), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV - XVIII siècles*. Albin Colin, 1979.
- ———, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 2º éd. 1966.
- Hourani (Albert), *Histoire des peuples arabes*. Trad. ang. P. Chemla. Seuil, 1993.
- Rémond (René), *Le XIX siècle*. Seuil, 1974.
- Unesco, *Les civilisations dans le regard de l'autre*. Colloque UNESCO et EPHESS, 2001. Unesco, 2002.
- Merad (Ali), article «Islâh» in *Encyclopédie de l'Islam*, nlle édition, Leiden/Paris, Brill et Maisonneuve & Larose, 1993, III, pp. 146 - 170.
- ———, L'Islam contemporain. 4 éd. PUF, 1992.

الغرب الإسلامي

ـ مؤلَّف جماعي، **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر** (ندوة، ١٩٨٣)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨٦.

ـ المنوني (محمد)، **المصادر العربية لتاريخ المغرب، الفترة المعاصرة: ١٧٩٠ ـ ١٩٣٠**، الرباط، مطبوعات كلية الآداب، ١٩٨٩.

ـ لمام (رشاد)، **سياسة حمودة باشا في تونس: ١٧٨٢ ـ ١٨١٤**، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨٠.

ـ كريكن (ج س فان)، **خير الدين والبلاد التونسية ١٨٥٠ ـ ١٨٨١**، ترجمة بشير بن سلامة، تونس، دار سحنون، ١٩٨٨.

ـ قرين (ارنولد)، **العلماء التونسيون ١٨٧٣ ـ ١٩١٥**، تعريب حفناوي عمايرية وأسماء معلى، تونس، بيت الحكمة، ١٩٩٥.

- Julien (Charles André), *L'Afrique du Nord en marche*. Cérès, 2001.
- ———, *Histoire de l'Afrique de Nord*.
- Berque (Jacques), *Le Maghreb entre deux guerres*. Cérès, (1 éd. 1961).
- Kably (Mohamed), *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen - Age*. Maisonneuve et Larose, 1986.
- Miège (J - L.), «Les missions protestantes au Maroc: 1875 - 1990», *Hesperis*, vol XLII, 1955, pp. 153 - 192.
- Miège (J - L.), *Le Maroc et l'Europe*. 4 v., Presses Universitaires de France, 1961 - 1963.
- Laroui (Abdallah), *Histoire du Maghreb*. Essai de synthèse.
- ———, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830 - 1912*. Centre culturel arabe, 2001 (1 éd. Maspero, 1980).
- Valensi (Lucette), *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790 - 1830*. Flammarion, 1969.
- Etienne (Bruno), *Abdelkader*. Hachette, 2003.
- Garniage (Jean), *Les origines du protectorat français en Tunisie 1861 - 1881*. Tunis, MTE, 1968.

المشرق

ـ الشيال (جمال الدين)، **الحركة الإصلاحية والمراكز الثقافية في الشرق الإسلامي الحديث**، القاهرة، ١٩٥٧.

ـ مؤلّف جماعي، **الفكر العربي في مائة سنة**، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٧.

ـ ميرفان (صابرينا)، **حركة الإصلاح الشيعي**، ترجمة هيثم الامين، دار النهار، ٢٠٠٣.

ـ إقبال (عباس)، **تاريخ المغول من حملة جنكيزخان حتى قيام الدولة التيمورية**، تعريب عبد الواحد علوب، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ٢٠٠١.

ـ خوري (رئيف)، **الفكر العربي الحديث، آثار الثورة الفرنسية في التوجيه السياسي والاجتماعي**، بيروت، ١٩٤٣.

ـ كوثراني (وجيه)، **الاتجاهات الاجتماعية ـ السياسية في جبل لبنان والمشرق العربي ١٨٦٠ ـ ١٩٢٠**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ط ٢: ١٩٧٨.

ـ الزيدي (مفيد)، **عبد العزيز آل سعود وبريطانيا دراسة في السياسة البريطانية تجاه إمارة نجد، ١٩١٥ ـ ١٩٢٧**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.

ـ نوار (عبد العزيز سليمان)، **الشعوب الإسلامية**، بيروت، دار النهضة العربية، ط ٢: ١٩٩١.

ـ الشيال (جمال الدين)، **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي**، ط منسوخة، مصر، ٢٠٠٠.

ـ كوثراني (وجيه)، **الفقيه والسلطان: جدل السياسة والدين في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية**، بيروت، دار الطليعة، ط ٢: ٢٠٠١.

- Hajjar (Joseph), *L'Europe et les destinées du Proche Orient.* 1/ 1815 - 1848; 2/ 1848 - 1870; 3/ 1871 - 1882. Paris, 1988 - 1990.
- Roux (Jean - Paul), *L'islam en Asie*. Paris, 1958.
- Frédéric (Louis), *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris, Arthaud, 1987.
- Bâbur, *Le livre de Bâbur*. Trad. J - L. Bacqué - Grammont. Paris, 1980.
- Frédéric (Louis), *L'inde de l'islam*. Paris, Arthaud, 1989.
- Inalcik (Halil), *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300 - 1600*. London, 1973.
- Inalick (Halil), *The Ottoman Empire. Conquest, Organisation and Economy*. London, 1978.
- Delanoue (Gilbert), *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIX s. (1798 - 1882)*. Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1982.
- Inalcik (Halil), «Application of the Tanzimat and Its Social Effects». *Archivum Ottomanicum, V* (1973), pp. 97 - 128.
- Fontaine (Jean), «La crise religieuse des écrivains syro - libanais chrétiens de 1825 à 1940». *Ibla*, 1996.
- Laurens (Henry), *L'expédition d'Egypte*. Seuil, 1997.
- Lewis (Bernard), *The Emergence of Modern Turkey*.
- Clot (André), *Soliman le magnifique*. Fayard, 1983.
- Ducellier (Alain), *Le drame de Byzance*. Hachette, 1976.
- Sauvegardet (Jean), *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*. Paris, 1961.
- Schimmel (Anne - Marie), *The Empire of the Great Mughals*. Reaktion Books, 2004.

الغرب والعالم الإسلامي

ـ رضوان (السيد)، **الصراع على الإسلام**، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.

ـ مؤلَّف جماعي، **ذهنية الإرهاب، مجموعة مقالات معربة لدريدا وبودريار وإيكو... الخ**. إعداد بسام حجار، بيروت، ٢٠٠٣.

ـ سعيد (إدوارد)، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**. تعريب كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط ٥: ٢٠٠١.

ـ شتيبات (فريتس)، **الإسلام شريكاً**. تعريب عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٣٠٢، نيسان/ ابريل، ٢٠٠٤.

ـ ضاهر (مسعود)، **النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج**، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢٥٢، كانون الأول/ ديسمبر، ١٩٩٩.

ـ جورافسكي (ألبكسي)، **الإسلام والمسيحية**. ترجمه عن الروسية خلف محمد جواد، الكويت، عالم المعرفة، العدد ٢١٥، تشرين الثاني/ نوفمبر، ١٩٩٦.

ـ زيادة (خالد)، **تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا**، بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣.

ـ ـــــــ، **إكتشاف التقدم الأوروبي: دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثاني عشر**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١.

ـ جعيط (هشام)، **أوروبا والإسلام: صدام الثقافة والحضارة**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٥.

- Tolon (John), *Les sarrasins*. Trad. Ang. P.- E. Dauzart. Aubier, 2003.
- Rodinson (Maxime), *La fascination de l'Islam*. La Découverte, 1980.
- Lewis (Bernard), *Comment l'islam a découvert l'Europe*.. Trad. ang. A. Petissier. Gallimard, 1984.
- Corm (Georges), *Orient - Occident: la fracture imaginaire*. La découverte, 2002.
- Badie (Bertand), *Les deux Etats: pouvoir et société en Occident et en terres d'Islam*. Fayard, 1986.
- Segesvary (Victor), *L'Islam et le Réforme*. Lausanne, L'Age d'homme, 1978.
- Tlili (Bachir), *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident en Tunisie, au XIX siècle (1830 - 1880)*. Pub. Université Tunisienne, 1974.
- Sallmanin (Jean - Michel), *Géopolitique du XVI siècle*. Seuil, 2003.
- Sallmanin (Jean - Michel), *Charles Quin: L'empire éphémère*. Payot, 2000.
- Pirenne (Henri), *Mahomet et Charlemagne*. PUF, 1970.
- Djaït (Hichem), *L'Europe et l'Islam*. Seuil, 1978.
- Flori (Jean), *Guerre sainte, Jihad, Croisade. Violence et religion dans le Christianisme et l'Islam*. Seuil, 2002.
- Cardini (Franco), *Europe et Islam: Histoire d'un malentendu*. Trad. it. J - P. Bardos. Seuil, 2002.
- Roches (Léon), *Trente ans à travers l'islam: 1832 - 1864*. Paris, 1885.
- Maalouf (Amin), *Les croisades vues par les arabes*. Fayard, 1983.

التوجهات الاستراتيجية في العصر الثالث للعولمة

ـ الأشقر (جلبير)، **صدام الهمجيات**، تعريب كميل داغر، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣.

- Kissinger (Henry), *La nouvelle puissance américaine*. Fayard, 2002.
- Huntington (Samuel P.), *Le choc des civilisations*. Trad. Anglais. O. Jacob, 2000.
- Fukuyama (Francis), *La fin de l'Histoire et le dernier Homme*. Trad. de l'anglais D - A. Canal. Flammarion, 1992.
- Kagan (Robert), *La puissance et la faiblesse*. Trad. de l'anglais F. Israël. Plon, 2003.

المجادلات الكبرى للإسلام آخر العصر المدرسي (ق ١٦ ـ ١٧)

ـ السيوطي (جلال الدين، عبد الرحمن)، **الرد على من أخلد في الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

- Khiari (Férid), *L'arrivée du café dans le monde arabe: une affaire d'Etat en 1511*. Edisud, 2005.

الرحلات بين الغرب والعالم الإسلامي

ـ الشدياق (فارس)، **الساق على الساق في ما هو الفارياق**، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٦٦.

ـ السنوسي (محمد)، **الرحلة الحجازية**، تحقيق علي الشنوفي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦.

ـ بيرم الخامس (محمد)، **صفوة الاعتبار بمستودع الأقطار والأمصار**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.

ـ الصفار (محمد)، **الرحلة إلى فرنسا**، تحقيق سوزان ميلر وتعريب خالد بن الصغير، منشورات كلية الآداب بالرباط، ١٩٩٥.

ـ العمراوي (محمد بن إدريس)، **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، الرباط، ١٩٨٩ (ط ١: حجرية ١٩٠٩).

ـ قدوري (عبد المجيد)، **المغرب وأوروبا ما بين القرن الخامس عشر والثامن عشر**، الدار البيضاء، ٢٠٠٠.

ـ الطهطاوي، (خير الدين)، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز أو الديوان النفيس في إيوان باريس**، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٩١.

- خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. عدة طبعات: بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨؛ تونس، ١٩٩٨.

- Bennassar (B. et L.) *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVI et XVII siècles*. Perrin, 1989.
- Mehmet Efendi, *Le paradis des infidèles*. Intr. et notes par Gilles Veinstein. Paris, Maspero, 1981.
- Chateaubriand (François de), *Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Gallimard, 2005 (1 ed. 1811).
- *Relations d'ambassades*. Trad. de la turc Stéphane Yerasimos. Actes Sud, 1998.

عينة ممثّلة للخطاب العربي الحديث حول الدين والإصلاح

- المراكشي (محمد صالح)، **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار (١٨٩١ - ١٩٣٥)**، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥.
- رضا (محمد رشيد)، **حقوق النساء في الإسلام**، نشر المكتب الإسلامي.
- الكتاني (أبو عبد اله محمد بن جعفر)، **نصيحة أهل الإسلام فيما عرض لهم في هذا الوقت من داء الكفرة اللئام**، تحقيق إدريس الكتاني، الرباط، مكتبة بدر، ١٩٨٩، (ط ١: ١٩٠٨).
- بن عاشور (محمد الطاهر)، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، قطر، وزارة الأوقاف، ٢٠٠٤.
- الريحاني (أمين)، **تاريخ نجد الحديث**، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٩.
- ـــــــ، **القوميات**، ج ١/ ٢، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٧.
- حسين (الجنرال)، **رسائل حسين إلى خير الدين**، جمع وتحقيق أحمد عبد السلام، منشورات بيت الحكمة، تونس.
- ابن أبي الضياف (أحمد)، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، الدار العربية للكتاب، ٢٠٠١.
- الناصري (أحمد بن خالد)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، ١٩٩٧. (١: ١٨٩٤).
- ألجبرتي (عبد الرحمن)، **تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- أرسلان (شكيب)، **تعليقات على كتاب حاضر العالم الإسلامي**، بيروت، دار الفكر، د. ت (ط ١: ١٩٢٥).

- ـــــــ، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، (ط ١: القاهرة، ١٩٣٠).
- عبده (محمد)، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ط ٢، بيروت، ١٩٧٩.
- الكواكبي (عبد الرحمن)، **أم القرى**، بيروت/ حلب، دار الشرق العربي، ١٩٩١.
- ـــــــ، **طبائع الاستبداد**، بيروت/ حلب، دار الشرق العربي، ١٩٩١.
- عبد الرازق (علي)، **الإسلام وأصول الحكم**، تحقيق محمد عمارة، مع دراسة ووثائق، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨.
- شميل (شبلي)، **مباحث علمية واجتماعية**، بيروت، دار نظير عبود، ١٩٩١.
- الأفغاني (جمال الدين) وعبده (محمد)، **العروة الوثقى**، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣.
- عبده (محمد)، **رسالة التوحيد**، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠١.
- القاسمي (جمال الدين)، **دلائل التوحيد**، بيروت، دار النفائس، ١٩٩١.
- رضا (محمد رشيد)، «الخلافة أو الإمامة العظمى»، ضمن: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا**، جمع وتقديم وجيه كوثراني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦ (ط ١: ١٩٢٢).
- الفاسي (علال)، **النقد الذاتي**، ط ٥، الرباط، ١٩٧٩ (ط ١، القاهرة، ١٩٥٢).
- البهي (محمد)، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١١: ١٩٨٥.
- الفاسي (علال)، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣ (ط ١: ١٩٦٣).
- بن عاشور (الطاهر)، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس، الشركة التونسية للنشر، د.ت.
- الأفغاني (جمال الدين)، **خاطرات**، جمع محمد باشا المخزومي، بيروت، دار الحقيقة، ط ٢: ١٩٨٠ (ط ١: ١٩٣١).
- المويلحي (محمد)، **حديث عيسى بن هشام**، تقديم محمود طرشونة، تونس، دار الجنوب، ١٩٨٤.
- الصلح (عماد)، **أحمد فارس الشدياق: آثاره وعصره**، بيروت، دار النهار، ١٩٨٠.
- إقبال (محمد)، **الديوان**، بيروت/ دمشق، دار ابن كثير، ٢٠٠٣.
- ـــــــ، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تعريب عباس محمود، بيروت، دار آسيا، ١٩٨٥.

ـ الشدياق (أحمد فارس)، **الواسطة إلى معرفة أحوال مالطة وكشف المخبا عن فنون أوروبا**، بيروت، د. ت.
ـ الطهطاوي (رفاعة)، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣ ـ ١٩٨١.

الإسلام والإصلاح وقيم الحداثة

ـ العظمة (عزيز)، **دنيا الدين في حاضر العرب**، بيروت، دار الطليعة، ط ٢: ٢٠٠٢.
ـ حرب (علي)، **نقد النص**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.
ـ العروي (عبد الله)، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.
ـ جعيط (هشام)، **أزمة الثقافة الإسلامية**، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢.
ـ نصار (ناصيف)، **التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، بيروت، دار الطليعة، ط ٢: ٢٠٠٤.

- Van Ess (Joseph), *Pluralisme et tolérance en Islam*. Conférence donnée à Beït al - Hikma, Tunis 11 mars 2003.
- Merad et autres, «Islah», article dans *Encyclopédie de l'Islam*.
- Ben Achour (Y), *Politique, religion et droit dans le monde arabe*. Tunis, Cérès, 1992.
- Lewis (Bernard), *Le langage politique de l'islam*. Trad. ang. O Guitard. Gallimard, 1988.
- Hegel (G - W. F), *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*. Trad. all. K. Papaioannou. Plon, 1965.

قضايا منهجية

- Heers (Jacques), *Le Moyen Age, une imposture*? Perrin, 1992.
- Prades (Josbé A.), *Persistance et métamorphose du sacré Actualiser Durkheim et repenser la modernité*. PUF, 1987.
- Ricoeur (Paul) et Lacocque (André), *Penser la Bible*. Seuil, 1998.
- ———, *L'herméneutique biblique*. Cerf, 2001.
- Shayegan (Daryush), *Qu'est - ce qu'une révolution religieuse*? Albin Michel, 1991.
- Meslin (Michel), *L'expérience humaine du divin*. Cerf, 1988.
- Grondin (Jean), *L'universalité de l'herméneutique*. PUF, 1993.

- Mattelart (Armand) et Neveu (Erik), *Introduction aux Cultural Studies*. La Decouverte, 2003.
- Eliade (Mircea), *La nostalgie des origines*. Gallimard, 1971.
- Bourdieu (Pierre), *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Seuil, 2000.
- ——, *Langage et pouvoir symbolique*. Seuil, 2001.
- Arendt (Hannah), *La crise de la culture*. Trad. ang. P. Lévy. Gallimard, 1972.
- Shayegan (Daryush), *Le regard mutilé*. Albin Michel, 1989.
- Geertz (Clifford), *Observer l'islam*. La Découverte, 1992.
- Elias (Norbert), *La dynamique de l'Occident*. Trad. all. P. Kamnitzer. Calmann - Lévy, 1975.
- Gadamer (Hans - Georg), *Vérité et méthode*. Seuil, 1996.

الفهرس



رابطة العقلانيين العرب تسعى إلى نشر الفكر العقلاني النقدي الجذري، وهي ترحب بأن تنشر ما لا يجد طريقه إلى النشر بسبب جرأته الفكرية.

إصدارات رابطة العقلانيين العرب

- **٢٣ عاماً من الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا ـ دمشق.
- **لننزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا ـ دمشق.
- **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا ـ دمشق.
- **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا ـ دمشق.
- **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ـ بيروت.
- **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
- **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة ـ بيروت.
- **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ـ بيروت.
- **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ـ بيروت.

للاتصال بالرابطة: arab. rationalists@wanadoo.fr

٥٠/-



٢٠٠٠/٠٦/١٤٠٧

مطبعة دار الكتب - منطقة بئر حسن - بناية البارادايز ٠١/٨٥٢٧٥٣

الإسلام

نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح

□ إن الوقائع تؤكد أن التغاضي عن المسألة الدينية في المجتمعات العربية موقف لم يعد مقبولاً. فالإصلاح الديني مشروع مؤكد الأهمية وليس مجرد مكمّل للمهام الإدارية للدولة أو ترفاً فكرياً للمثقفين، ولا يجدي أن تلوكه الألسن فترة ثم تتحول عنه إلى موضوع آخر. ينبغي أن يكون على قائمة الاهتمامات إذا ما اتجه الوجهة الجديدة التي تستدعيها الخيبات المتعاقبة التي شهدتها المجتمعات العربية إلى حد الآن. فلن يتحقق التحديث إذا ما ظل الدين أداة توظّفها القوى السياسية، داخلية كانت أم خارجية.

□ مع ذلك، لا بد من الإقرار بأن الإصلاح الديني الحقيقي في الإسلام لا يتمثل في مراجعة بعض المواقف والأحكام، بل التفكير بعمق في وظائف الدين في العصر الحديث. لقد تغيّرت وظائف الدولة والآلة والمختبر والمدرسة في هذا العصر، ومن الطبيعي جداً أن تتغيّر وظائف الدين وعلاقاته ببقية المؤسسات الاجتماعية. فبدل أن يُنظر إلى الإصلاح الديني الإسلامي في علاقة بتجارب ماض مختلف، يجدر أن ينظر إليه في علاقة بالعالم الحديث ومُثُله. ولا ينفع أن يقال إن العالم الحديث متناقض مع مُثُله، فالمُثُل الدينية لا تقل تناقضاً مع تاريخ المجتمعات التي تبنتها، والأديان الإيمانية هي غير الأديان التاريخية. فالواقع يخون المُثُل دائماً، لكن المُثُل تظل دافع الإنسانية الخيرة في نضالها المستمر ضد الأنانية والظلم والتسلط. والإصلاح الديني الحقيقي ليس الذي يواجه المُثُل الحديثة بالمُثُل الدينية بل هو الذي يعيد صياغة المُثُل الدينية لتشارك ملايين البشر من كل التقاليد الدينية في ذلك الطموح.

□ أما إذا ما ظل الكثيرون يتحدثون عن الإصلاح الديني وهم يعملون على الدعوة الصريحة أو المتخفية إلى السيطرة وإقامة الد... العصر الوسيط، فلن يكون سعيهم سبيلاً لاستعادة الق... للطائفية ولمزيد من إضعاف المجتمعات وتمزيق وحدتها ... عليها.



ISBN 9953-456-29-1



دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت